المركز القومى للترجمة



المشروع القومى للترجمة

العالم والفرد

المفاهيم الأربعة التاريخية فى الوجود

المجلد الأول

تأليف:
چوزايا رويس

ترجمة وتقديم:
أحمد الأنصارى

مراجعة:
حسن حنفى

1144



كل يوم كتاب جديد لأول مرة

كتب لأعلام وقادة الفكر العربي والعالمي

لمتابعة وتحميل الكتب انقر على الروابط التالية

رابط المنتدى

HTTP://ALEXANDRA.AHLAMONTADA.COM/FORUM

رابط زاد المعرفة على الفيسبوك

HTTP://WWW.FACEBOOK.COM/ALIMOULA61?REF=HL

المركز القومى للترجمة
المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١١٤٤
- العالم والفرد مج ١ : المفاهيم الأربعة التاريخية فى الوجود
- چوزايا رويس
- أحمد الأنصارى
- حسن حنفى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٨

هذه ترجمة كتاب:

The World and the Individual

First Series : The Four Historical Concepts of Being

By : Josiah Royce

شارع الجبلاية بالأوبرا ـ الجزيرة ـ القاهرة ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo
E-mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 – 27354526 Fax: 27354554

العالم والفرد

(المجلد الأول)

المفاهيم الأربعة التاريخية فى الوجود

تـــألــــيـــف : چوزايا رويس

ترجمة وتقديم : أحمد الأنصارى

مـــــراجـــعـــة : حسن حنفى



٢٠٠٨

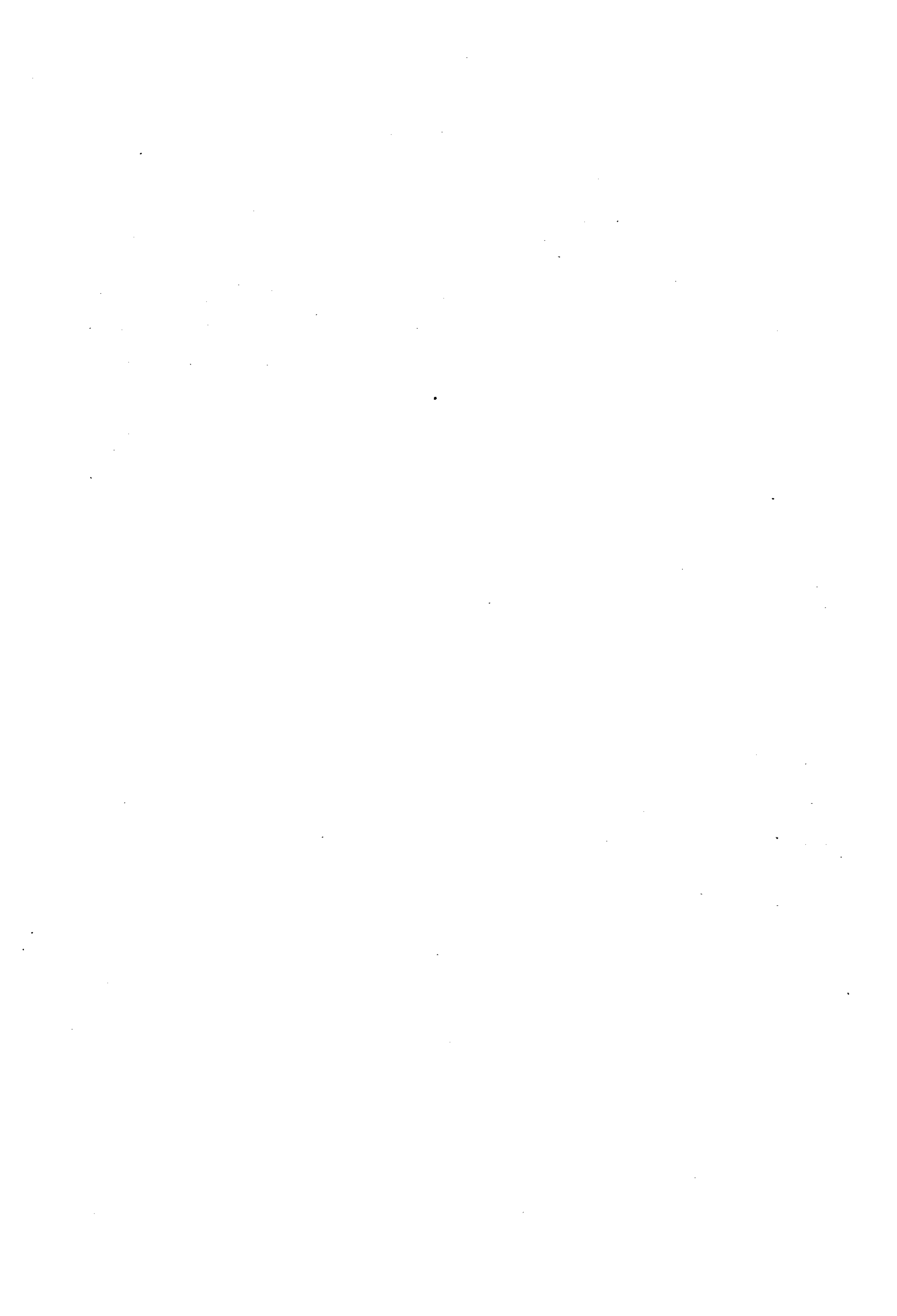
بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

رويس ، جوزايا
العالم والفرد/ تأليف : جوزايا رويس ، ترجمة : أحمد الأنصارى ،
مراجعة: حسن حنفى ، ط ١ – القاهرة : المركز القومى للترجمة ،
٢٠٠٨
٤٨٠ ص مج ١ ، ٢٤ سم المشروع القومى للترجمة
المحتويات : المفاهيم الأربعة التاريخية فى الوجود
١ – الدين والفلسفة
(أ) الأنصارى ، أحمد (مترجم)
(ب) حنفى ، حسن (مراجع)
(ج) العنوان ٢٠٢,٥٣

رقم الإيداع٧٦٨٢/ ٢٠٠٨
الترقيم الدولى : I.S.B.N - 977- 437 - 687 - 0

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات



مقدمة المترجم

تدور محاضرات هذا الكتاب حول التفسيرات المتعددة لمعنى العالم ومعنى الفرد، ويكمل المشروع الذى بدأه "رويس" فى كتابه "الجانب الدينى للفلسفة". تمثل دراسة النظريات الأساسية لوجود العالم المرحلة الأولى من تأويله الدينى للفلسفة؛ حيث اعتبر دراسة العالم ومعنى وجوده مقدمة ضرورية لدراسة الدين. يعتمد الكتاب على أسلوب المحاضرات، الأمر الذى يؤدى إلى صعوبة ربط الأفكار، وتشتت الموضوعات، والميل للإسهاب والتكرار حتى يتم ربط المحاضرة بسابقتها. أسلوب الكتاب فى معظمه سجالى يقوم على افتراض التساؤلات على لسان المعترض الذى دائمًا ما يُواجه بالرد وافتراض اعتراضه من جديد. لا يأتى الكتاب مترابطًا منطقيًا أو يشكل نسقًا موضوعيًا بقدر ما يعد تعبيرًا ذاتيًا وحوارًا بين الذات ونفسها، فيوحى أن "رويس" قد وضع مفهومه المثالى للوجود، ثم أثبت فى نهاية المحاضرات أنه قد انتهى إليه من حيث هو نتيجة لتناقضات المذاهب الواقعية والصوفية والعقلية والنقدية.

يرى "رويس" أن العالم روح يعبر عن نفسه، عقل متجسد، إرادة تنفذ أفكارها، كل واحد فردى، وليس كيانًا جمعيًا يتكون من عدة أفراد وأشياء، وإن كان يبدو هكذا. إنه يقصد بالفردى كلاً متفردًا لا يمكن لأى شىء آخر أن يحل مكانه دون أن يفقد خصائصه وصفاته. العالم فرد لا يمكن لأى عالم آخر أن يحل مكانه بروابطه وصلاته. ينطبق هذا التعريف للفردى على الفرد الإنسانى الذى يتصف أيضًا بأنه كيان فردى متفرد لا قوام له دون حريته أو تفرده. يلغى "رويس" العلاقة بين الفرد والعالم. الأفراد تعبير عن العالم دون أن يفقد الفرد تفرده وحريته، ويضم العالم كل شىء دون أن ينقد وحدته وتفرده. ليس هناك انفصال بين عالم وفرد، وليس هناك عالم قائم وحده وفرد يدرك وجودًا مستقلاً عنه. لا يوجد عالم دون أفراد يعبرون عنه، ولا وجود للأفراد دون عالم يشملهم.

يقضي "رويس" على مشكلة الميتافيزيقا الرئيسة المتعلقة بعلاقة الفرد بالعالم وصلته به. قدم أساسًا لتأكيد حرية الفرد وتفرده وسيطرته على العالم الذى يعد تعبيرًا عنه؛ فليس العالم قائمًا بذاته منغلقًا على نفسه ينتظر من يدركه، وإنما هو خلق ذاتى، لا يوجد شيء إلا تحقيقًا لهدف فردى أو جمعي. كل ما يوجد ما هو إلا تجسيد لفكر أو إرادة. يضم وعى العالم كل أنماط الوعى الفردى، ويشكل مرجعًا لأحكامهم وقاضيًا عادلاً قائمًا بالفعل، ووحدة للروح يشارك فيها الكل، وتفوق الإنسان والطبيعة، تعرف العالم وتقدره، وتعبر عن نفسها فيه.

يتجه "رويس" وجهة معظم الفلسفات المثالية، ويسير فى تيار تعقيل الإيمان والتوفيق بين الفلسفة والدين. يربط بين مسائل العقل وتساؤلاته ومسائل الإيمان، ويرى أن مناقشتها مسألة ضرورية لفهم الدين؛ فإن كان عنوان الكتاب "العالم والفرد" يوحى بأنه لا يتعلق بالمسائل الدينية بقدر ما يناقش مسألة وجود العالم الطبيعي ومكوناته ومكانة الفرد فى العالم، فإنه يناقش المسائل الدينية الجوهرية الخاصة بعلاقة المطلق بالفرد، والتى تعد مشكلة فلسفية ودينية فى الوقت نفسه. لم يعنون كتابه "مفهوم الله" (١٩٨٩) بمفهوم المطلق تأكيدًا لتوفيقه بين الدين والفلسفة والتوحيد بين المطلق والعالم. فيقترب من "شلنج" حين وحَّد المطلق بالطبيعة، ومن "هيجل" الذى جعل العالم تجسيدًا لفكر المطلق، ومن "رينوفييه" الذى جسده فى مقولات الخبرة المطلقة. وإن كان المطلق قد تجسد فى العاطفة والفن عند "شلنج" وفى الفكر عند "هيجل" وفى مقولات الحس عند "رينوفييه"؛ فقد تجسد فى الإرادة والعقل عند "رويس".

يعد مذهبه الفلسفى من تلك المذاهب التى أقامت الوجود على نظرية المعرفة. يقترب من طبيعة الأشياء عن طريق تحليل طبيعة المعرفة ودراسة المعانى الداخلية والخارجية للأفكار؛ فيسير فى تيار الفلسفة النقدية والربط بين المعرفة والأخلاق. ينبغى حسم ما الذى يجب أن يعرف قبل الحكم بما هو كائن، يتم الربط بين ما ينبغى أن أسلك بما ينبغى أن أعرف وبما ينبغى أن أحكم بوجوده. إذا كان الوجود معبرًا عن قصد معين لفكرة معينة، فلا وجود منفصلاً للأشياء عن

الأفكار التى تشير إليها. لا وجود لفكرة إلا بوصفها تجسيدًا لإرادة تسعى للتعبير عن نفسها فى الفكرة. يظهر الربط بين الإرادة والفكرة والموضوع أو الأخلاق والمعرفة والوجود. يقترب من تيار فلسفة الظاهريات، ويظهر البعد الذاتى لمنهجه فى المماثلة بين ما يحدث فى وعى الفرد وما يحدث فى وعى المطلق، وتحليل معنى العقل وكيفية ظهور الفكرة فى الوعى. يتم تحليل الوعى الذاتى والارتداد للداخل لمعرفة معنى الخارج، ولا يتم إدراك وحدة العالم أو الوعى الإلهى إلا من إدراك وحدة الذات. يأتى الوعى الذاتى قبل الوعى الخارجى، ويدور "رويس" فى فلك المثالية الذاتية رغم رفضه لها وتأكيده على المثالية المطلقة.

يظهر المنهج التاريخى فى دراسة المفاهيم الثلاثة للوجود، وتتبع نشأتها التاريخية، وحصر المشكلات التى أثارتها والأسئلة المترتبة عليها. جاء مفهومه المثالى للوجود متولدًا من المفاهيم الثلاثة ومتخلصًا من تناقضاتها، وكأنه يحاول أن يثبت نظرية عدم وجود شىء من فراغ، والإبداع نتيجة ظروف سابقة. يمثل المفهوم الرابع حلقة وصل وربط تضم المفاهيم الثلاثة، يبدد كل التناقضات، ويحقق الصفة المشتركة بينها. يتسق مع حدسه الفلسفى المؤمن بالتطور والتوالد والانتخاب والاختيار. يظهر المفهوم الرابع للوجود كنتيجة منطقية للمفاهيم السابقة مثلما تظهر أى فكرة جديدة فى الوعى أو الأشياء المادية فى الطبيعة. لم يستطع "رويس" التخلص من آفة المثالية. تصور أن مذهبه آخر المذاهب وأكملها. اعتبر المفهوم المثالى أكمل المفاهيم الوجودية. يؤكد كل نقد له صحته واتساقه؛ فيعيد بناء الكوجيتو الديكارتى؛ فكل شك تأكيد لليقين. ينغلق الفكر على نفسه، وكأن المفهوم نهاية المفاهيم والتصور الوحيد للعالم، لا يسمح بالتجديد والاستمرارية؛ فيأتى شبيهًا بالفلسفة الشاملة التى عدَّها "هيجل" آخر الفلسفات ونهاية التاريخ.

يعد "رويس" ممثلاً للهيجلية فى أمريكا. جاء "هيجل" مكمِّلاً "لكانط" ومعارضًا للتيارات الحسية فى عصره، وجاء "رويس" ناقضًا للمذهب الواقعى ومكملاً "لهيجل". لم يفصل بين الذات والموضوع، ولم يوحد بينهما بصورة كاملة؛ فما زال الواقع متممًا لمعنى الفكر الخارجى ومحققًا للإرادة المعبرة فيها. اعتبر مقولة

السببية إحدى مقولات الوجود، تشرح بعض جوانبه ولا تصلح لتفسيره كله. ليس الواقع سببًا للفكر أو العكس، حيث جاء مفهوم الفردية عنده تعديلاً لإهمال "هيجل" في مناقشته، ولموقف "برادلي" منه وشكه في قدرة العقل الإنساني على معرفة أي شيء على الفردية. أعاد للفردية قيمتها وللذات الإنسانية حريتها التي فقدتها عند "هيجل". تخلص من فكرة الضرورة والحتمية في العالم فتحرر الفرد، وأصبح التفرد الصحيح يتمثل في الاهتمام الموجه للكل. وتُعد الأفعال التي يتم القيام بها والقرارات التي يصدرها الفرد تحقيقًا لهذا الاهتمام، ويرتبط الشعور الفردي بالشعور بالحرية. فلئن كان "هيجل" قد حاول تحويل المطلق إلى "اللامتناهي العقلي"، فإن "رويس" قد رأى أن "اللاتناهي" لا يعني ما ليس له حدود، وإنما يعني ما يجسد وحدة كاملة، ويعبر عن هدف محدد. ويصبح المطلق مفهومًا عمليًا واقعيًا. إذا كان العالم يعني الوقائع المتعددة، فإن التحديد لا يعني وجود حدود نهائية للشيء، بل يعني أنه لا يمكن لأي موضوع آخر أن يحل محله لتحقيق الهدف نفسه وإشباعه.

يسير "رويس" في تيار البراجماتية؛ فيقول بالبراجماتية المطلقة التي تحاول تقديم الحلول المنطقية لمشكلة الوجود وتفسير طبيعة الأشياء. ربط بين المذاهب والفلسفة والنسق الكامل، وبين "بيرس" و"وليم جيمس". وضح الصلة بين العقائد الدينية والفلسفة التقليدية والمعاني الداخلية والخارجية للأفكار والمعنى بالإرادة والفكر بالهدف، وقد وفَّق بين المثالية الألمانية والبراجماتية الأمريكية، وربط المعنى بين الفكر والإرادة والحقيقة في التحقق الموضوعي للأهداف الفردية. حين أعني شيئًا أنوي القيام به، نختلف في الفكر ونتوحد في الإرادة، يكون لكل منّا تصوره للعالم، ولكننا نستطيع العمل معًا والمشاركة في بنائه، فإن كان من الصعب تحقيق الاتحاد في الفكر؛ فمن الممكن تحقيقه بالعمل المشترك والحب والتقدير المتبادل الذي يحقق للأفراد التعالي فوق ذواتهم وتحقيق الوحدة الخالصة.

والحقيقة أن ربط الفكر بالواقع والعالم تحقيق لفكر جعل الواقع مجرد شيء سلبي يحقق هدفًا معينًا، لا يستطيع أن يفرض نمطًا معينًا من الأفكار أو يمكن أن

تسبق الواقعة الفكر أو يتم الانتقال من الواقع إلى الفكر أو يقـوم الواقـع بإحـداث تغيير في الفكر المثالي المتحقق فيه. إذا كان للأفكار معنى باطني يجسد جزءًا من الهدف ومعنى خارجي يتمثل في الواقعة التي تجسد الهدف كاملاً؛ فهل يمكن عكس الاتجاه؛ فتؤثر الواقعة في المعنى الداخلي للفكرة، وتغيير مسارها، والتـأثير فـي الإرادة المجسدة فيها؟ أكد "رويس" تجسيد الواقع للفكر، ولم يوضح الحالات التـي يخالف الواقع الفكر فيها. حقيقة من الممكن القول إن الواقعة المخالفة لفكرة معينـة تجسد فكرة أخرى، ويسمح المطلق حسب التعريف بوجود الاختلافات، إلا أن ذلـك لا يقدم حلاً للمشكلة، وينتهي دائمًا إلى صراع بين أفكار واختلافات داخـل عـالم الفكر يغيب الواقع عنه، ويتحول الاختلاف بين الفكر والواقع إلـى اخـتلاف بـين أفكار خالصة. وإذا كان الواقع يحقق المعنى الخارجي لفكرة معينة، فكيف يعـرف الفكر الواقعة التي تشبع هدفه؟ ليست هناك أفكار فطرية كامنة في العقـل يـدركها مباشرة في الواقع أو حياة سابقة للنفس تتذكر بها معاني الأشياء أو مقولات فكريـة قبلية يتم صب الوقائع الحسية فيها أو حساسية صورية تجعل الواقـع معقـولاً أو مقولات حسية نفهم الواقع من خلالها. فالواضح أن "رويس" يرفض وجـود حلقـة وصل أو رابطة بين الواقع والفكر، الأمر الذي يجعله أقرب لفلاسفة وحدة الوجود.

من الواضح أن "رويس" بعد عرضه لكل من المذهب الـواقعي والـصوفي يرى أن النتيجة التي وصل إليها الواقعيون لا تختلف عن تلك التي وصـل إليهـا المتصوفة. على الرغم من اختلاف نظرتها للوجود فيراه الـواقعي مـستقلاً عـن العارف، ويراه الصوفي محققًا لمطلق الذات العارفة، وبالتالي لا ينفصل عنها. يهتم الأول بالمعاني الخارجية والثاني بالمعاني الداخلية، إلا أن كليهما انتهيا إلى القـول بالعدم. كان الواقعي مضطرًا لعدم اتساق مذهبه إلى الانتهاء إلى هذه النتيجـة دون وعي منه، وانتهى المتصوف إليها قاصدًا فقال بالخبرة المباشرة التي تحول الوجود إلى لا شيء، ويصبح مجرد شعور بالمعنى لدى صاحبه[1]. الواقع أن المقارنة بين المذهبين لا تنتهي بالضرورة إلى هذه النتيجة؛ فمراد التصوف إثبات زيف الـدنيا،

---

(١) د. أحمد الأنصاري: "فلسفة الدين عند جوازيا رويس"، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٢، ص٢٠٠.

وينظر للواقع نظرة أخلاقية؛ فليس بالضرورة أن يكون الفناء وجوديًا بقدر ما يكون أخلاقيًا. والفيلسوف الواقعي يعكس المسألة، ويؤكد استقلال الواقع الوجودي. كذلك لا يمكن التوحيد بين المذهبين من حيث النتائج. لا يمكن القول بأن نتائج الواقعية هي نتائج الصوفية نفسها. الواقعي مغامر في العالم المستقل عن إرادته، والصوفي منعزل يبني عالمه الخاص به.

دائمًا ما ينظر للسؤال عن طبيعة الواقع النهائي على أنه يمثل المشكلة الفلسفية الحقيقية في الميدان النظري، ودائمًا ما يترتب على إجابته باقي المشكلات الفلسفية ومعظم المشكلات العملية[٢]. تعني الأنطولوجيا التصور العام للكون وليس الكون ذاته. الكون تصور كما أن المعرفة إدراك. يؤثر التصور دائمًا في النظام السياسي والاجتماعي. كان التصور الهرمي للعالم أحد مصادر القهر للعالم. فالعالم متدرج بين الكمال والنقص، لا فرق في ذلك بين تصور الكون وتصور المجتمع بين مراتب الأفلاك والطبقات الاجتماعية، العلاقة رأسية بين طرفين الأعلى والأدنى. تصور واحد في الكون والمجتمع في الطبيعة والأخلاق، في العالم الخارجي والداخلي[٣]. يمكن القول إن تصور الوجود عند "رويس" كان تصورًا ديمقراطيًا من الوجهة السياسية والاجتماعية. كانت فلسفات المطلق توصف بالأنظمة الشمولية التي تؤكد الديكتاتورية والحكم المطلق الاستبدادي، يخضع "التاريخ" لمسار محدد عند "هيجل" وتعد الأفكار والأفراد والأشياء أدواته. ويشكل الأنا الخلقي "العالم" عند "فشته". لم تجعل فلسفة "رويس" المطلق قائمًا بذاته أو مخططًا لوجود العالم، بل كلاً صوريًا يجمع الأفراد ، ويعبر عن روح ولائهم للجماعة الإنسانية أو لمبدأ الولاء لذاته[٤]. نسق رياضي يضم منظومة الأعداد التي يتكون منها. لا يمكن نزعه من النسق دون تأثر النسق ككل؛ فالنسق سلسلة ذاتية

---

(٢) هنتر ميد: الفلسفة : أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: د. فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٩، ص٢٢٦.

(٣) د. حسن حنفي: حصار الزمن ، ص١٩٧، ١٩٩.

(٤) جوزايا رويس: "فلسفة الولاء"، ترجمة: د. أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣، ص٦٠.

التعبير لا يمكن نزع إحدى حلقاتها دون هدمها[٥]. يكون الفرد مثل خريطة العالم قد يتم رسمها على جزء من سطح الأرض، يجسد العالم ككل ويصوره، ويوجد فى الوقت نفسه فى جزء منه؛ فتصور "ذات" الفرد العالم ككل فى الوقت الذى تعد فيه جزءًا من الذات المطلقة[٦]. يتحقق المبدأ الديمقراطى القائم على مقولة لكل فرد حقه، وأنا مساوٍ لك، ولست أفضل منى؛ فأنا فعل من أفعال المطلق، وحلقة من سلسلة أفعاله، ومجسد لكيانه ككل فى ذاتى فى الوقت نفسه.

حلَّ "رويس" إشكالية علاقة الفرد بالعالم، وحاول التخلص من مفهوم المطلق حاويًا للأفراد وأفعالهم وأحداث التاريخ، وانتهى إلى أن المطلق لا يضم الأفراد بل يظهر فيهم، تعد إرادته تجسيدًا لإرادة الأفراد. يتخلص من حتمية التاريخ، وجبرية الأفعال التى تشوب دائمًا علاقة المطلق بالأفراد. مع ذلك ، فمن الواضح أن مفهوم الحرية الفردية قد غاب فى علاقة الفرد بالمطلق. قد يفهم المطلق بمعنى الناظر للعالم والمراقب لأحداثه التى لا يتدخل فيها، ويكون الفرد كيانًا قائمًا بذاته، وتصبح أهدافه جزءًا من أهداف المطلق، وتأتى أفعاله أفعالاً للمطلق نفسه، وتصبح أفكاره أفكارا فى المطلق. مع ذلك يظل السؤال قائما، أيمكن للفرد الخروج من هذا النسق أو تلك المنظومة أو السلسلة التى يشكل حلقة من حلقاتها؟ هل يكون الفرد قادرًا على كسر هذه العلاقة والتمرد عليها؟ من الواضح أن الفرد جزء من مجتمع كبير، لا يحق له تغيير نظمه ومساراته. ولئن كان من الواضح دعوة "رويس" للحرية وللاختيار، فإن نصيب المطلق من الحرية أكثر من نصيب الفرد. ناقش فى الفصل الأول مفاهيم الوجود أولاً ثم مفهوم الفرد ثانيًا، جاء مفهوم "اللامتناهى" فى المقال الملحق قبل دراسة مفهوم الفردية. إن الإشكالية الأساسية تتمثل دائمًا فى قدرة الفرد على الخروج من النسق العام مكونا نسقا خاصا به. ليست الإشكالية فى مدى تحقيق التصالح أو المشاركة أو القضاء على التعارض بين إرادة الفرد المطلق أو

---

(٥) جوزايا رويس: "مبادئ المنطق"، ترجمة: د. أحمد الأنصارى، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤، ص٥٠.

(٦) Josiah Royce: The World and the Individual, Vol, 1. pp. 405-420.

تخلص الفرد من الشعور بقيود مفروضة عليه، وتظهر المشكلة الحقة من خلال تصور الفرد لعلاقته بالآخر من خلال تصوره لعلاقته بالمطلق.

من الواضح أن الغاية البعيدة للكتاب التمهيد لحل مشكلات المسيحية(٧). يعد الكتاب تعقيلاً للفكر والإيمان المسيحى؛ فإن كان العالم تجسيدًا للمطلق فذلك تفسير لعلاقة المسيح بالعالم والكنيسة جسد السيد المسيح. حين تتم مناقشة علاقة الفرد بالعالم، ومدى حرية الأفراد لتحقيق الجزاء الخلقى؛ فتلك محاولة لوضع تأويل دينى لفلسفة الوجود، ومحاولة لتأسيس دين طبيعى لا تتعارض أسسه مع الفكر المسيحى. ويأتى الكتاب فى النهاية محاولة فلسفية لتبرير الدين، إما باستبدال العقيدة المسيحية بدين طبيعى عقلانى أو التضحية بالفكر الفلسفى، وتصبح الفلسفة فى خدمة الدين، فيعد الكتاب محاولة لتعقيل المسيحية واستمرارًا لما بدأه "هيجل". ودراسة الوجود مقدمة ضرورية للإيمان ولحل كثير من المشكلات الدينية. فالدين قائم، وإن كان هناك دين طبيعى؛ فمن المنطقى أن يأتى متفقًا بالضرورة مع الإيمان المسيحى التقليدى، وإن اختلف فى اللغة والتعبير، واتخذ الفلسفة منطلقًا.

د. أحمد الأنصارى

---

(٧) وضح "رويس" هذه المشكلات فى كتابه "مشكلة المسيحية" (١٩١٣).

تمهيد

ألقيت هذه المحاضرة فى جامعة "أبردين" فى الفترة من ١١ ينـاير إلـى ١ فبراير من عام ١٨٩٩. وقد قمت بمراجعتها وإضافة مزيد من التفصيلات، خاصة بالنسبة للمحاضرة السابعة؛ فقد زاد عدد صفحاتها فـى المراجعـة النهائيـة قبـل نشرها. والواقع أن هذه الإضافات والاختلاف بين المحاضرات والكتاب ضرورية لتوضيح المشكلات التى تناولتها والحلول التى اقترحتها.

توضح المحاضرة الافتتاحية الخطة التفصيلية للعمل كله. ولئن كان اللـورد "جيفوردويل" قد دعا المحاضرين للاهتمام بمسائل الدين الطبيعى والمعالجة الجـادة لموضوعاتها، فإن هذه المحاضرات التى حواها هذا الكتاب لم تـشمل إلا البحـث الفلسفى عن المبادئ الأولى لهذه المسائل الدينية. وسيحوى الجـزء الثـانى منـه وبالتحديد المحاضرات الأخيرة، تفصيلات أكثر تتعلق بتطبيق هذه المبادئ الأوليـة على الموضوعات التى ترتبط مباشرة بهذه المسائل الدينية. ومع ذلـك قـد يلحـظ القارئ أننى قد عرّفت بصورة عامة مفهوم "الله" و"العالم" و"الفرد"، ووضحت أهـم العلاقات الأساسية التى تربطهم مع بعضهم البعض، وذلك لاعتقـادى بـأن هـذه المسائل الثلاث تحتل الموضوعات الأساسية فى فلسفة الدين.

الأفكار الفلسفية فى هذا الكتاب نتاج سنوات عديدة من التأمل، ولن تختلـف الأفكار الأساسية التى وردت فيه خاصة بالنسبة للعلاقات الحقيقيـة بـين الأفكـار المحدودة والطبيعة النهائية للأشياء فى روحها عن تلك التى سـبق عرضـها فـى الفصل الحادى عشر من كتابى الأول، "الجانب الدينى للفلسفة"[٨] وعنوانه ""إمكانية

---

(٨) تم طبعه عام (١٨٨٥) فى مدينة بوسطن، وقد قام المترجم نفسه بترجمته إلى اللغة العربية، وتم نـشره فى المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٠. (المترجم)

الخطأ"؛ إذ يبين الفصل أن الشروط التى تجعل الخطأ المحدود فى الحقيقة الموضوعية ممكنًا، لا يمكن التعبير عنها دون الوقوع فى التناقض إلا من خلال نظرية مثالية عن المطلق. وقد عرضت فى هذا الفصل للخطوط العامة لهذه النظرية المثالية. وتم إعادة عرضها فى كتب أخرى[٩]؛ لتوضيح علاقتها ببعض الموضوعات الفلسفية الأخرى دون تبديل أساسى فى خصائصها. فعرضتها مرة فى كتابى "روح الفلسفة الحديثة"[١٠]. وهو كتاب موجه لجمهور القراء، وحوى مناقشة مستفيضة للخلفية التاريخية للنظرية. كما تم عرض النظرية مرة أخرى فى كتابى "مفهوم الله" حيث حظى الكتاب بعرض مستفيض ومناقشة بناءة من قبل الأستاذ "هوسون". وعرضت النظرية مرة ثالثة فى المقالة المعنونة باسم "محتويات الوعى الذاتى"، ونشرت فى كتابى "دراسات فى الخير والشر". وتأخذ النظرية فى هذا العمل الذى نعرضه الآن صورة جديدة نسبيًا، ليس بسبب عدم صحة الأفكار السابقة المتعلقة بها، وإنما بسبب العلاقات الجديدة بينها وبين مجموعته من الموضوعات الفلسفية الأخرى التى ظهرت فى هذا العرض الحالى. وأعتقد أن النظرية باتت أكثر عمقًا بفضل هذه العلاقات. ويظهر العرض الجديد للنظرية فى المحاضرة الافتتاحية، وتم تطويرها فى المحاضرة السابعة ومناقشة الاعتراضات عليها فى المحاضرة الثامنة[١١].

على الرغم من أن التعريف الذى قدمته "للحقيقة" ولعلاقتنا بها لم أحاول تغييره، فإننى ما زلت منذ الانتهاء من كتابى الأول أو إضافة مزيد من الوضوح

---

(٩) من الكتب الفلسفية التى نشرتها حول هذه المسائل الفلسفية، "روح الفلسفة الحديثة" (١٨٩٢) وكتاب "مفهوم الله"، وناقشه الأساتذة "هوسون" (Howison) و"لوكنت" (Lecont) "وميز" (Mezes) عام (١٨٩٧)، وكتاب "دراسات فى الخير والشر" (مجموعة مقالات عن التطبيقات المختلفة للمهذب المثالى والموضوعات المتصلة به) (١٨٩٨).

(١٠) نقله المترجم نفسه إلى اللغة العربية مع تقديم دراسة نقدية له، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومى للترجمة عام ٢٠٠٣. (المترجم)

(١١) تم تقديم عرض ودراسة نقدية لكتاب "مفهوم الله" فى الفصل الثانى عشر من كتاب "فلسفة الدين عند جوزايا رويس" للمترجم نفسه، صدر عن "مركز الكتاب للنشر" القاهرة عام ٢٠٠٣ . (المترجم)

بالنسبة لعلاقة المثالية بالمسائل الخاصة بالحياة الإنسانية والقدر[١٢]. ولقد تم تعريف مفهوم "المطلق" فى كتابى الأول تعريفًا أدى إلى تفضيل استخدام مصطلح "الفكـر" كأفضل تعبير عن الوحدة النهائية "للمطلق". حقيقة تم تعريـف مـصطلح "الفكـر" بصورة تجعله شاملاً لمفهـومى "الإرادة" و"الخبـرة"، إلا أن هـذين المفهـومين الأخيرين لم يتم التأكيد عليهما بصورة كافية فى ذلك الوقـت، ولـذلك أصـبحت جوانب الحياة المطلقة التى يشيران إليها تحتل أولوية اهتماماتى. العمل الذى أقدمه الآن عبارة عن محاولة للجمع بين "المعرفة والإرادة" فى مفهومنا لله وتصورنا له. فتدور المسألة الرئيسية فى هذا العمل حول المعنـى الحقيقـى لمفهـوم الفرديـة ومكانتها، وتضيف فى نفس الوقت مزيدًا من التوضيح للأفكار التى سبق الإشـارة إليها حول المفهوم فى المقالة الملحقة بخاتمة كتـابى "مفهـوم الله". وأرى الآن أن مصطلح "الفكر" وصفة الشمول التى نسبتها له، لم يكن استخدامه مقنعًـا تمامًـا؛ إذ استخدم مصطلح "الفكر" فى هذه المحاضرات كاسم للعمليـة التـى نـصف بهـا الموضوعات أو نعرفها بوصفها عملية مستقلة ومختلفة عن "العملية" التى يتم بهـا وصفهم أو تعريفهم. فى حين أن المصطلح الذى تم استخدامه فى كتـابى "الجانـب الدينى للفلسفة" لوصف "المطلق"، لم يشر فقط إلى العمليات المحدودة للفكر، وإنمـا للفكر كله والإدراك الشامل الذى يتحقق فيه الحصول على الحقيقة والقيمـة، لـيس بوصفهما موضوعات خارج العقل أو مستقلة عنه، وإنما بوصفها تحققًا وتعبيرًا عن كل أهداف الفكر المحدود. لذلك بدا هذا الاستخدام غير كاف لعرض الموضـوعات التى أقوم بمناقشتها فى هذا العمل. وفى الوقت نفسه لإدراكى أن الإيمان بوحدة الله والعالم يتطلب وجود تلك الفروق والتمييزات.

لن يمثل تحديد المناهج المستخدمة فى دراستنا لهذا الموضوع أى قيمة تذكر لمن يعارضون الأبحاث الفلسفية بالفطرة أو من منطلق ثقافتهم؛ إذ يتصورون أنهـم قد باتوا مدركين تمامًا لحدود الفكر الإنسانى، ولا يقرون إلا بعالم الخبرة؛ لا فائـدة من القول أن هذا الكتاب يعد أيضًا بحثًا فى دراسة عالم الخبرة؛ لأن مثـل هـؤلاء

(١٢) المقصود كتاب "الجانب الدينى للفلسفة" (١٨٨٥) . (المترجم).

النقاد يعتبرون أنفسهم من أنصار التجريبية الخالصة، ويعرفون مسبقًا وبصورة يقينية عدم وجود ما يسمى بشيء مطلق تحتاج لمعرفته. ولا أقول لمثل هؤلاء النقاد القابعين فى مكانهم حيث تركهم الله، وإنما لأصحاب العقول المتفتحة أن الحقائق التى تتناولها أى فلسفة مطلقة، لا يمكن البرهنة عليها إلا من خلال توضيح علاقتها بتكوين العالم الفعلى للخبرة، ولا يمكن إنكار محتويات هذا العالم دون الوقوع فى التناقض الذاتى. وحين ندرس الخبرة ونتعامل معها، ونحاول أن ندرك وجودها ومعناها ككل وماذا تكون، فإننا فى الحقيقة لا نمارس إلا الفلسفة. ونعتبر هدفنا قد تحقق حين نجد سلسلة من القضايا التى تتصل ببناء عالم الخبرة نبرهن بها على الحقيقة، ونتأكد فى الوقت نفسه من صحتها حين نشعر بأن أى محاولة لإنكارها يعيد التأكيد على صحتها من جديد. ويحق لك استخدام هذه القضايا بالطبع بصورة أو بأخرى بوصفها تمثل أساسًا نسبيًا لنتائج معينة ولبعض التطبيقات الخاصة، وإن كانت ستظل مثلها مثل كل معرفة بالجزئيات قضايا افتراضية إلى حد ما. ويجب الحكم على هذه القضايا الافتراضية حول المسائل الجزئية من خلالها هى ذاتها، ولن تخضع الحقيقة الرئيسية التى تدركها إلا لهذا المعيار وحده، ولن تعتبرها حقيقة مطلقة إلا بسبب إدراكك لقدرتها على تحمل هذا الاختبار، والذى لن تجتازه بفضل أى سلطة خارجية وإنما من خلال الواقع فقط. وفى هذه الحالة يجب على كل إنسان قبل قيامه بإصدار الحكم أن يتفشى فى ذاته أولاً قبل أن يبحث فيما يأتى من الخارج.

وتتمثل الملامح الأساسية فى هذا البحث فيما يلى:

١ – تعريف ما أسميتهم بالمذاهب أو المفاهيم التاريخية الأربعة للوجود، وأعتقد أن هناك الجديد فى تناول هذه المفاهيم.

٢ – عرض نقد المذهب الواقعى فى المحاضرة الثالثة.

٣ – الإفادة من المقارنة بين مفهومى الوجود عن المذهب الواقعى والتصوفى والموازنة بين آرائهما فى المحاضرتين الرابعة والخامسة.

٤ – الانتقال فى المحاضرتين السادسة والسابعة من مفهوم الفعلية النقدية للوجود إلى ما أتصوره مفهومًا للوجود عند الميثاليين.

٥ – المقارنة بين المعنى الداخلى والخارجى للأفكار، وتحقق وحدتها النهائية.

٦ – عرض تفصيلى لمفهوم الفردية التى سبق الإشارة إليه فى المحاضرة السابعة والمحاضرات الأخيرة، ومحاولة التوفيق التى اقترحتها بين الواحد والكثير فى المقالة الملحقة.

تضم المقالة الملحقة بالكتاب ، والتى تفضل الناشر مشكورًا بإضافتها، الردود التى قدمتها على الاعتراضات التى أثارها الأستاذ "برادلى" فى كتابه "المظهر والحقيقة" تجاه التفسير الذى قدمته لعلاقتنا بالمطلق. تحوى الردود الكثير من الآراء العميقة والإيجابية، والتى أدين فى معظمها لكتاب الأستاذ "برادلى"، فدونه ما كانت محاضراتى قد جاءت على الصورة التى عليها الآن؛ إذ قادتنى هذه الردود إلى دراسة مستفيضة لمفهوم "اللامتناهى الكمى" وإلى الاستعانة بالعديد من الآراء التى قد أشرت إليها فى حواشى المقالة الملحقة. وإن كنت أخص بالتذكر الأستاذ "شارلز بيرس"[١٣] الذى أدين بالفضل له، ليس فقط من الاستفادة من أبحاثه المنشورة وتعليقاته على مفهوم "اللامتناهى"، وإنما أيضًا من الكثير من المحاضرات التى استمعت إليها ولم يتم نشرها. ولا أقصد من مثل هذه الاعترافات أن أجعله يظهر بمظهر المسئول عن أفكارى الخاصة التى أعرضها فى الكتاب، وإنما فقط نوعا من رد الجميل. تعد دراستى لمفهوم "اللامتناهى" عبارة عن محاولة لربط العديد من الاتجاهات والآراء التى تبدو مستقلة عن بعضها، ثم مراجعة المحاولة ككل أو المسألة كلها فى ضوء تصورى الخاص لما قد يشكل مفهوم "الفرد". وآمل أن تؤدى النتيجة التى توصلت إليها لتوضيح بعض المبادئ الأساسية التى أسست عليها آرائى حول علاقة الإنسان بالله.

---

(١٣) بيرس، شارلز ساندرز (١٨٣٩-١٩١٤) مؤسس البراجماتية أهم أعماله "أوراق مجموعة"، تثبت الاعتقاد" "المنطق الكبير"، الواحد" ١٨٩١ . (المترجم)

وأتوجه بالشكر للأستاذ "شارلز لانمان" لترجمته فقرات من "اليوبنشاد"، والتى عرضتها فى المحاضرة الخاصة بدراسة التصوف. وأشكر أيضًا الأستاذين "ماكسيم بوشر" و"وليم أسجود" على توجيهاتهما وملاحظاتهما حول الموضوعات الرياضية التى عرضتها فى المقالة الملحقة والمحاضرات التى خصصت لمناقشة مفهوم "المصداقية"[١٤]. وأخص بالشكر زوجتى فى المساعدة على إعداد هذه المحاضرات للنشر. وأخيرًا أعتبر نفسى مسئولاً ليس فقط عن الموضوعات التى ناقشتها، وإنما عن الأخطاء التى قد ترد بالكتاب، وسيتم وضع فهرست فى نهاية الجزء الثانى من هذه المحاضرات يضم جميع المحاضرات التى وردت فى الجزأين معًا، وسيصدر هذا الجزء بعد عام[١٥].

---

(١٤) ماكسيم بوشر "Maxime Bôcher" ، "وليم أسجود" William F. Osgood . (المترجم)

(١٥) صدر الجزء الثانى من هذه المحاضرات عام ١٩٠١، وسنحاول ترجمته بعد الانتهاء من هذا الكتاب بإذن الله. (المترجم)

المحاضرة الأولى

مقدمة: المشكلات الدينية ونظرية الوجود

يوجد على الأقل ثلاثة مفاهيم مختلفة في أدبيات الدين الطبيعي. يعتبر المفهوم الأول منهما الدين الطبيعي بحثًا فيما قد يُسمى "الطريق إلى معرفة الله من خلال الطبيعة". وإذا ما قبلنا هذا التصور علينا الاعتراف بوجود العالم الطبيعي ومصداقية المناهج العادية وصحة تصورات العلم الطبيعي. ونشرع في البحث عن الحلول التي يمكن أن تقدمها التعميمات التي يطلقها العلم الطبيعي بالنسبة للواقع الخارجي لمشكلات الدين أو إلقاء الضوء عليها. فسأل مثلاً عن الصورة الجديدة التي يمكن أن تقدمها الحالة الراهنة للعلم لدليل "التصميم" التقليدي على وجود الله[1].

وينظر المفهوم الثاني من هذه المفاهيم الثلاثة للدين، ليس بوصفه مذهبًا أو نظرية يمكن إثباتها أو عدم إثباتها من دراسته العالم الطبيعي، إنما باعتباره نوعًا من الوعي أو الشعور له قيمته الخاصة والمميزة من بين مراتب الشعور المختلفة لطبيعتنا الإنسانية. ويعتبر الإنسان متدينًا بالطبع، وتشتاق طبيعته للدين؛ فإن أردت فهم الدين أو البحث عن سبب له، لا تنظر إليه بوصفة نظرية يمكن إثباتها أو عدم إثباتها بالاستناد إلى الواقع الخارجي، وإنما كنوع من الإيمان الذي يتم تقدير قيمته استنادًا إلى الوعي الباطني والحالة الشعورية التي يحس بها من يحتاجون إليه أو يخترعونه أو يستمتعون به أو يستمدون السعادة من الشعور به. فلا تتم دراسة الدين الطبيعي وفقًا لهذا التصور بالبحث عن البراهين والأدلة، وإنما بالاعتراف

---

(١) دليل التصميم (Design) . (المترجم)

بقيمة القيم الباطنية وبأهمية وصف الخبرة الدنيوية للبشرية. وينظر التفسير الواسع لمثل هذه النظرة إلى الدراسة التاريخية للأديان المختلفة للبشرية بوصفها محاولات لفهم الدين الطبيعي.

ويوحد المفهوم الثالث من مفاهيم الدين الطبيعي أو المذهب الديني مع الفلسفة الأساسية للدين؛ فأصبح البحث في طبيعة الأشياء في ضوء البحث النقدي الدقيق في عقولنا، يمثل الموضوع الرئيسي للدين الطبيعي. وبات الاتجاه الذي يعبر عن هذه النظرة يدرس المشكلات التي تناولتها ميتافيزيقًا "أرسطو" ونظرية العلم عند "فشته" ومنطق "هيجل"، بل كل الفلسفات التي نظرت إلى تاريخ الفلسفة بوصفه محاولة لدراسة الوجود بوصفه موجودًا أو كما هو موجود. فوفق المفهوم الأول يقبل الباحث في الدين الطبيعي المعرفة السائدة في عصره بوصفها معرفة صحيحة وصادقة، ولا يحاول التعمق وراء أسس هذه المعرفة، وإنما يسعى لتفسير الطبيعة الخارجية في ضوء الاهتمامات الدينية. وينظر المفهوم الثاني للدين الطبيعي بوصفه صوت الطبيعة الإنسانية ذاتها التي تحتاجه للتعبير عن إيمانها ونشر مثلها العليا، وإشباع حاجاتها، واستثارة إرادتها، طالما أن الذين يؤمنون بالحقيقة الدينية وفقا لهذه النظرة الثانية للدين، يكون وعيهم الديني واضحًا بذاته وليس محتاجًا للتبرير. يختلف المفهوم الثالث عن المفهومين السابقين في أن دارس الدين الطبيعي لابد له من التعامل مع المشكلات الميتافيزيقية الرئيسة. فوفقًا لهذه النظرة، يعد الدارس للدين الطبيعي ناقدًا لأسس الإيمان وللطرق والمناهج التي تنظر بها إلى طبيعة الحقيقية للواقع.

وعلى الرغم من الاختلافات الواضحة بين المفاهيم الثلاثة ، فإنها تحوي ما يجعلها مفاهيم مناسبة وصحيحة لدراسة الدين الطبيعي؛ فتهتم بالدين، ويمكن الاقتناع بها دون اللجوء إلى القول بعقيدة دينية معينة أو بأي وحي سماوي منزل، ذلك إلى جانب أنها تؤكد كلها على وجود علاقة بين النظام الطبيعي للحقيقة ومحتويات المذهب الديني. قد تختلف فيما بينها في نوع الحقيقة الطبيعية التي تمثل نقطة البداية لدى كل اتجاه منها أو التي قد تمثل حدودًا لنطاق البحث الذي يقترحه.

ومع ذلك لا أتصور أن من الممكن تجاهل أى اتجاه؛ فلكل دوره الواضح وقيمته. ولقد أشرت إليها لكى يكون واضحًا منذ البداية أن جل اهتمامنا فى هذه المحاضرات سيتجه لدراسة المناهج التى تم تجاهلها زمنًا طويلا والأكثر صعوبة فى دراسة العلاقات بين الدين والمشكلات الكبرى لنظرية الوجود. سنهتم فى البداية وبمعنى من المعانى، بدراسة الطبيعة الإنسانية مثلما تهتم كل فلسفة. وفى الجزء الثانى من هذه المحاضرات تلعب فلسفة الطبيعة دورًا مهمًا فى بحثنا، ولكن المسألة الرئيسية فى بحثنا تدور حول السؤال عن ما الواقع؟ أو ما الوجود؟

(١)

كنت مدركًا تمامًا حين تم عرض خطة هذه المحاضرات فى المقالة الافتتاحية للظلال التى يمكن أن تلقيها هذه المحاضرات أو تلك الخطة على الآمال المرجوة من هذه الدراسة. لا يعنى القول بأن المشكلات الأساسية لميتافيزيقا الدين قد باتت مهملة إلى حد ما أننى لا أدرك أنها صارت مشكلات قديمة ومألوفة أو لا أعلم أنها باتت لدى الكثيرين من المشكلات الشكلية التى لا قيمة لها؛ فمن المؤكد أن وصفها بالقدم ليس شيئًا جديدًا بل بات أمرًا شائعًا.

إن ما عنيته بعبارة "مهملة إلى حد ما" أن المعالجة للمسائل الميتافيزيقية للدين الطبيعى لم تعد تتضمن مثل هذا النوع من المواجهة المباشرة مع الموضوعات الرئيسية ذاتها التى دائما ما تفرض نفسها حين تكون الدراسة غاية فى ذاتها، وباتت تشبه الطرق البسيطة التى تتناول مسائل الدين. فأن يقوم الفرد بتطوير نظرية "هيجل" الفلسفية أو بعرض آراء القديس "توما" أو نقد نظرية معينة أو عرض الآراء المختلفة للفلاسفة الذين يجب القارئ متابعة آرائهم، مسألة تختلف تمامًا عن قيام الفرد بمناقشة الموضوعات التى تخص حياته نفسها؛ فإن كان حكماء الدين يقولون لنا دائمًا، إننا لا يمكن أن نحصل على الخلاص من مجرد عطف جيراننا وشفقتهم علينا، فإنما نحصل عليه بأفعالنا والشعور بالخوف والارتعاش. كان على الدارس النظرى للدين الطبيعى أن يتعلم أنه لا يمكن أن يدرك الحقيقة

الفلسفية الكاملة من مجرد الاطلاع على كتب الآخرين وفلسفاتهم، وعليه أن يعمل فكره الخاص، ويبحث فى ذاته. حقيقة عليه أن يتسلح بقدر واف من التعليم، إلا أنه يجب ألا يحصر فكرة فى نطاق البحث النظرى والمراجع الدينية؛ فإذا ما صح ذلك يمكن القول بأن الموضوعات الكبرى لفلسفة الدين قد أهملت نسبيًا طالما يهمل الدارسون ربط المشكلات القديمة فيها بحاضرهم وعدم إحياء هذه المشكلات من خلال صلتها المباشرة بمتطلبات حياتهم، فلا تتعلق المسألة بمدى الأصالة فى الرأى بقدر ما تتعلق بمدى صلة هذه المسائل بحياتنا الفردية واهتماماتنا العملية.

وأعترف أيضًا إلى جانب إهمالنا النسبى لدراسة نظرية الوجود فى المناقشات الدائرة حول مسائل الدين الطبيعي بأن هناك ثلاثة أسباب أخرى تجعل هذا العمل يبدو من الوهلة الأولى لا فائدة منه. ويمكن صياغة هذه الأسباب الثلاثة فى صورة اعتراضات ثلاثة: الأول أن مثل هذه الأعمال تتصف بالتعقيد وغموض الموضوع وكثرة الادعاءات. والثانى أنها تتصف بمسحة من الكآبة لكثرة التفصيلات المملة والتصورات الغامضة والمفاهيم المجردة. والثالث تعارض طبيعتها مع روح الدراسات الحديثة التى تقوم عليها العلوم التجريبية فى أيامنا، والتى يتم النظر إليها بوصفها النموذج الوحيد والأمثل للعلم.

لا تؤذى بالطبع مثل هذه الاعتراضات عشاق الفلسفة ومحبيها. حقيقة تتطلب الفلسفة جلدًا وقدرًا من الشجاعة، ولكنها لا تختلف فى ذلك عن كل أمور الحياة بصفة عامة. وإن كان الصراع مع الملائكة مضيعة للوقت ولا جدوى منه، فإن هناك بعض المزايا والفوائد التى لا تحصل عليها إلا بهذه الطريقة وحدها، وليس هناك وسيلة أخرى للحصول عليها.

ولئن كانت الفلسفة من العلوم القديمة فى التاريخ الإنسانى، فذلك لا يقلل من قيمتها ومن قيمة أى جهد يبذله الفرد لاكتساب أفكار جديدة. أما بالنسبة للشعور بالكآبة من دراسة المسائل الميتافيزقية، فإنها مسألة تشبه تمامًا ما يعانى منه الذين والتفكير فى مسائله، تقضى الحرفيّة عليه وتمده الروح بالحياة، فإن كانت عملية تكرار القديم وسرد النصوص التراثية تصيب الفرد بالكآبة، فإن التفكير فى معناها

والبحث وراءها والغوص فى أعماقها يحقق روح الحقيقة نفسها فى نفوسنا وتتجسد فى وجداننا. وحين يحدث ذلك لن نشعر بالكآبة والملل. أما بالنسبة للتمييزات الدقيقة والتصورات المجردة، فلا يمكن أن تشعر بقيمة التمييز أو الفرق الذى تكتشفه إلا إذا اكتشفته بنفسك ولم تسمع عنه من غيرك. لن تبدو التصورات المجردة التى تصل إليها فارغة ولا قيمة لها فى اللحظة التى تجعلك تحلق فى آفاق المعرفة التى تشكل امتلاء حياتك العقلية والفكرية. فلقد بات واضحًا الآن أن الحقيقة الميتافيزيقية والخبرة الدينية الحقة، تجعلك فى أكثر لحظات تفردك وانعزالك وفى أثناء انشغالك بالمسائل الإلهية الكبرى متحدًا فى وحدة كاملة مع "الروح الكلى للحقيقة" الذى تحدثنا عنه. وهكذا نلاحظ أن العمليات الفكرية الخاصة تحقق للفرد الشعور بأهمية الموضوع، وتؤمن له علاقته بالواقع. فلا تعد المجردات والصفات أو المبادئ التى نفكر فيها مسئولة عن شعورنا بالكآبة والملل من دراسة نظرية الوجود، وإنما بلادة تفكيرنا وعدم التعمق فى الموضوعات التى نفكر فيها. وكما لاحظ "أرسطو" أن نظرية الوجود فى حد ذاتها تعد مرغوبة من كل الناس. فحقيقة قد يدرك الإنسان الحقيقة أو لا يدركها، ولكنه لا يستطيع التفكير فيها وهو كاره لها؛ لذلك تحدث الكآبة التى يشعر بها الناس من دراسة الميتافيزيقا بسبب عدم فهم موضوعاتها، لن يمكن التخلص من الكراهية التى يشعر بها إلا بتعلم دراستها وفهمها. فى حقيقة الأمر لا يشعر أى إنسان أبدًا بالندم حين يدرك الحقيقة النهائية. وهذا ما سنكتشفه فيها بعد حين ندرك الوجود وفقًا لتعريفنا له. وحين يتذمر الناس من كآبة الفلسفة فإنهم لا يتذمرون فى الحقيقة إلا من نقص بصيرتهم الفلسفية وشعورهم بالعجز. ولا يستطيع محب الفلسفة مساعدتهم إلا بالتعاطف معهم وموافقتهم على سبب تذمرهم، لشعوره بنفس شعورهم؛ فهو إنسان مثلهم، ويشعر بالكراهية لعجزه، ولكنه يسعى للحصول على النور الساطع هناك فى الوقت الذى يديرون فيه ظهورهم لمدينة السماء.

ولئن كان هناك تعارض بين مناهج الفلسفة ومناهج العلوم الخاصة للخبرة، فإنه ليس تعارضًا فى الروح؛ فنكون أمام منهجين مختلفين ولسنا أمام عقيدتين مختلفتين أو مذهبين متعارضين. حقيقة يشكل ثراء البحث التجريبى الحديث ونموه

أسبابًا قوية، تبين لنا أن الوقت قد حان لإعادة صياغة المسائل الأساسية فى نظرية الوجود؛ فلا تنمو حياتنا فى جانب واحد فقط أو فى جانب دون الجوانب الأخرى، وباتت العلوم الخاصة تؤثر على الفلسفة بصورة غير مباشرة، إلا أن ذلك لا يعنى منطقيًّا ضرورة اعتماد الفلسفة على النتائج التجريبية للعلم، مثلما لا يعتمد العلم الرياضى منطقيًّا على الفيزياء أو العلم الطبيعى. سمعنا عن كيف أثر العلم الفيزيائى على مناهج البحث التى مارسها علماء الرياضة المحدثون، ولا يعتمد علم الجبر حين يتم تعريفه بصورة منطقية فى مبادئه ونظرياته على الهندسة. ومع ذلك تطورت بعض نظريات الجبر الحديث تطورات واسعة بفضل العديد من الأفكار ذات الأساس الهندسى. وأعتقد أن هناك علاقة مماثلة لهذه العلاقة بين الفلسفة والعلوم الخاصة، وسوف تتطور الفلسفة النظرية الخالصة، وبالتحديد فى مجال اللاهوت العقلى مع تطور العلوم الرياضية والطبيعية، ولا أعتقد أن من الصواب النظر للفلسفة كمجرد خلاصة وافية لنتائج العلوم الخاصة فلها ميدانها الخاص. ومع ذلك يجب أن ينمو التأمل فى معنى العلم (وتهتم الفلسفة بهذا التأمل)، مثلما تنمو علومنا الخاصة وتتطور حياتنا الإنسانية؛ لذلك يتطلب كل تقدم جديد فى العلم نظرة جديدة لموضوعات الفلسفة. نريد فى النهاية من مقدرتنا النقدية فى دراسة المشكلة الرئيسية فى الوجود ذاته؛ فكلما تقدمنا فى العلوم الخاصة زاد نصيبنا من الفلسفة الخالصة.

(٢)

بعد هذا التعريف العام للموضوع المقترح لهذه المحاضرات وللأسباب التى دفعت لتناولها، لا أستطيع إخفاء الحقيقة التى يسهل التعرف عليها فى أن هذا التحديد الذى وضعته لموضوعات البحث، جاء متفقًا مع الخطة العامة التى نصح بها اللورد "جيورد"، بأن تكون محاضراتى دراسة للدين، وإن كان من الواضح من كلماته أن دراسة الدين عنده ليست مجرد المسائل والآراء المتعلقة بنظرية الوجود؛ بمعنى آخر يعد من الناحية النظرية فرعًا من نظرية الوجود، فإن كانت المحاضرة

تدور حول وجود الله بوصفه الجوهر الوحيد فإنها تأتى متفقة مع روح وصية اللورد "جيفورد". لذلك تأتى محاضراتى استمرارًا لفكر اللورد "جيفورد" ومعبرة عن روحه؛ إذ وجهت جل اهتمامى لدراسة المشكلات الكبرى للوجود مع التركيز فى الوقت نفسه على توضيح علاقتها بالدين.

اسمحوا لى حضراتكم في البداية أن أعرض بصورة عامة للموضوعات التى أقترح المشاركة بها فى المشكلات التى أثارتها وصية اللورد "جيفورد"، وإن كان وضع البرامج فى الفلسفة، لا يحظى كما يقول "هيجل" بالاهتمام الذى تناله فى الميادين العلمية الأخرى، إلا أننا نحتاج فى بحثنا إلى برنامج محدد يساعد على تحديد خطواتنا.

تهدف المحاضرات التالية إلى توضيح المقصود بالوجود وبأنواعه التى ننسبها إلى الله والعالم والإنسان؛ إذ تمثل مثل هذه المشكلات صلب نظرية الوجود الدينية. وتعتمد كل خطوة من خطوات البحث بالنسبة للأفكار وتنظيمها على هذا أو ذاك المذهب الفلسفى أو الدينى ولمعناه التاريخى والنفسى. لذلك يبدأ البحث بتقديم عرض للمذاهب الفلسفية التى نهتم بها ونؤسس عليها بحثنا. وربما يتوقع القارئ الكريم أن يجد فى مثل هذه المقدمة التاريخية لمشروعنا النقدى ملخصًا لتاريخ الأفكار الدينية الرئيسة أو تفسيرًا معينًا لتاريخ فلسفة الدين نفسها، إلا أننا لم نجد الوقت الكافى لمناقشة أى من هذين الموضوعين. ستدور المناقشة التاريخية حول محاولة تصور بعض المفاهيم الرئيسية للطبيعة النهائية للوجود، بمعنى آخر عرض ما يسمى بالمحمول الوجودى. واستخدم كلمة "موجود" للحكم بوجود شيء معين. وسأناقش طبيعة الوجود؛ إذ إن الحكم بأن الله موجود أو العالم موجود أو كما قال "ديكارت" "أنا موجود" يتضمن معرفة معنى الوجود أو معرفة ما يتضمنه المحمول الوجودى ذاته. حقيقة يعتبر المحمول الوجودى أو كلمة "موجود" التى تستخدم للحكم بالوجود الحقيقى لموضوع معين، كلمة واضحة بذاتها، ودائمًا ما ينظر لها بوصفها كلمة بسيطة ومحددة ونهائية ولا تحتاج للشرح والتفسير. ومع ذلك، ومع افتراض صحة مثل هذه النظرة ، فإن ما يوصف بالبساطة والتحديد والاكتمال فى

الفلسفة دائمًا ما يحظى بنفس درجة الاهتمام التى تحظى بها الأفكار العقلية المعقدة والمجردة. كذلك ترى معظم الأديان الشعبية أن الاعتراف بوجـود الله أهـم مـن معرفة طبيعته. وإن كان المرء جاهلاً بطبيعة الله وصفاته، فلن يجد من يختلف معه من أصحاب العقول التقليدية. فى حين أن هؤلاء الناس أنفسهم قد يتهمونه بالإلحـاد لمجرد شعورهم بتشككه ولو بدرجة ضئيلة فى وجود الله. ولئن كان هذا التفـضيل الذى ينسبه الفكر الدينى الشعبى ليس قائمًا على أى أساس عقلى فإنه يـستند إلـى غرائز دفينة وعميقة فى الطبيعة الإنسانية. حقيقة لا يستفيد المرء كثيرًا من الاعتقاد فى وجود شىء معين لا يعرف صفاته، إلا أن الإعجاب بما هو غير قابل للمعرفة فى اللاهوت، يتم تدعيمه إلى حد كبير بالشعور الناقص بأن مجرد الحكـم بوجـود كائن معين وبالأخص وجود الله، أكون نسبت إليه بالفعل صـفات مهمـة يكـون تعريفها متضمنًا فى هذا الحكم المجرد، حتى وإن لم يكن متاحًا لنا الآن أو واضحًا أمامنا بصورة مباشرة. لذلك من الضرورى أن ندرس المحمول الوجودى دراسـة تاريخية لمعرف ماذا كان يعنى المحمول الوجودى لدى الأجنـاس المختلفـة مـن البشر.

وبعد عرض الأسس التاريخية للموضوع، يتم إجراء مقارنات نقديـة بـين المعانى المختلفة للمحمول الوجودى فى المراحل التاريخية المختلفة وتحليلها. ويبين هذا التحليل دائمًا وجود علاقات وارتباطات لم نكن نتوقعها بين مثل هذه المعـانى والاهتمامات الأساسية للدين، ومثلما ترتبط بالأخلاق ترتبط بنظرية الوجود. ينظـر الناس دائما لفلسفة الأخلاق على أنها من الموضوعات الجافة المجردة. ومع ذلـك حين يتحدث فردان أو أكثر عن أفعال جيرانهم أو يتبادلان الحديث عـن فـضيحة أخلاقية معينة، فإن حديثهم يأخذ صورة نقدية، ويتحول إلى تحليل لمشكلات أخلاقية عميقة، تدور حول ما ينبغى أن يفعل الإنسان وعن العلاقات المتبادلة بين القـانون والعاطفة فى الحياة الإنسانية. ومثلما يؤدى حديث الفضيحة إلى إظهـار الاهتمـام بالمسائل الأساسية فى الفلسفة الأخلاقية، كذلك يتناول أطفالنا موضوعات الوجـود، ويتحدثون عن المسائل الرئيسة للواقع وطبيعة الوجود رغم جهلهم بهـا. وبمجـرد اكتشاف العلاقة بين الآراء النظرية المجردة للوجود والحياة اليومية، سـرعان مـا

يدرك المرء أن الحياة تعني النظرية، وأنه يتعامل دائمًا ، وبصورة حتمية، مع نظرية الوجود ومشكلاتها كلما ناقش مسألة هامة أو بحث عن معنى فكرة من أفكاره. وهذا هو السبب لاتجاه دراستنا الوجودية مباشرة لدراسة الاهتمامات اليومية للدين.

تلقى مناقشة المعنى العام والقيمة النسبية للمحمولات الوجودية مزيدًا من الضوء حول بعض المسائل الخاصة والمعروفة لتاريخ اللاهوت. فنعرف مثلاً الدافع الحقيقي وراء اعتبار التصوف النظرى عاملا مهمًا فى حياة النظم الإيمانية الأكثر تعقيداً، وأن الصراع التاريخى بين المذهب الواقعى والمذهب الصوفى حول معنى الوجود وطبيعته، كان مصدرًا لمعظم الخلافات الرئيسة حول صفات الله ووجوده ووجود العالم الطبيعى وطبيعة الفردية الإنسانية. وبذلك نقترب تدريجيًا من الوضع الذى يمكننا من صياغة مفهوم نهائى لمعنى محمولاتنا الوجودية، وينتج عن دراستنا معرفة ربما لم نكن نتوقعها بالمعنى الحقيقى لمفهوم الله ولتصورنا للعلاقات بين الله والعالم والفرد الإنسانى. وتنتهى السلسلة الأولى من هذه المحاضرات بتطوير هذه المفاهيم الأساسية، وبالتالى يتم وضع أسس الدين.

قصدت من البداية تخصيص المجموعة الثانية من المحاضرات لإجراء عملية تطبيق مجموعة المفاهيم الرئيسية التى نكون قد توصلنا إليها على المشكلات الخاصة بطبيعة الذات الإنسانية، وبالعالم المتناهى المسمى بالعالم الطبيعى، وبتفسير معنى التطور. لن يكون المجال مفتوحًا للمناقشات العامة، وإنما يكون معنيًا فقط بتطبيق فكرة عامة تخص الوجود على مجموعة من المشكلات التى تساعد على توضيح فكرتنا الأساسية بالنسبة لمفهوم الواقع أو الوجود ذاته دون النظر لهذه المشكلات فى ذاتها. وبعد الانتهاء من صياغة نظريتنا فى الكون إن جاز هذا التعبير، يتم وضع خاتمة للبحث تحوى ملخصًا للمشكلات المتعلقة بالخير والشر والحرية والخلود ومصير الإنسان أو الفرد، ثم مراجعة هذه المشكلات كلها فى ضوء مفهومنا العام للوجود. وآمل أن العنوان الذى وضعته لهذه المحاضرات يكون مناسبًا لها، وفى الوقت نفسه تبريرًا لعنوان "العالم والفرد" الذى اخترته لها.

(٣)

بعد هذا العرض العام لخطة البحث، اسمحوا لى سيادتكم أن أزيد توضيح بعض المسائل المتعلقة بالمشكلات، وتوضيح المنهج الذى نستخدمه لحلها ونوع النتائج التى يمكن أن نصل إليها. حقيقة أن الحكم على الفلسفة لا يقتصر على المشكلات أو الموضوعات التى تناقشها وإنما وفقًا للمناهج التى تستخدمها، ولا يتوقف أيضًا عند مجرد عرض الملخصات، وإنما بعد عرض تفصيلى شامل لموضوعاتها، إلا أن معالم الطريق للبحث تكون أكثر وضوحًا بعد عرض نظرة عامة للموضوع وللمنهج الذى يمكن استخدامه. ولذلك أقترح تخصيص الجزء المتبقى من هذه المحاضرات لمعرفة أين تكمن المشكلة الرئيسية لنظرية الوجود، وما المنهج الذي يمكن أن يؤدى بصورة عامة إلى حلها؟ ومع ذلك لن يمنع الحل المقترح حتى وإن كان مجردًا وغير مقنع إلى حد ما من إثارة التعليقات حول معنى النظرية ونتائجها، وحول أثرها على الاهتمامات العملية للدين. وأعتقد أن البدء بعرض بعض الأسئلة المتوقعة ومحاولة الإجابة عليها يساعد على فهم أسرع للموضوع.

الواقع أن من يبدأ دراسته عن العالم بالسؤال عن ما هى الفكرة؟ وهل هناك علاقة حقيقية بين الأفكار والواقع؟ يكون قد نظر لمشكلة العالم بطريقة مباشرة تساعد على حل معظم جوانبها. ويعد هذا الأسلوب فى معالجة المشكلة قديمًا، فهو أسلوب "أفلاطون" ومنهج أستاذه بمعنى معين، وأسلوب "كانط" بمعنى مختلف إلى حد ما فى معالجتها. ومن ينظر للفلسفة هذه النظرة تجعل فلسفته دراسة العالم كواقع لاحقة لدراسته بوصفه فكرًا؛ فإذا قبلت العالم بوصفه واقعًا قائمًا بذاته، وفقًا للتراث والإيمان فإنك سريعًا ما تغرق فى محيط من الأسرار الغامضة. وكلما تقدمت فى دراسة مثل هذا العالم زاد الموضوع غموضًا، وبات الطريق إلى الله صعبًا وطويلاً إلا إذا كنت منذ البداية مؤمنا بصورة مباشرة بأن الله يحكم العالم، وأن وقائع هذا العالم تكون واضحة بذاتها. فالعالم - بوصفه واقعًا بذاته - يصدمك بتناقضاته، فيكشف لك عن المعقولية فى حركة النجوم وتشكيلها والعمليات التى

تقوم بها الكائنات الحية، وفى الوقت نفسه تبدو الحيرة والارتباك من الفوضى والأحداث اللامعقولة وكثرة الاختلافات والتنوع بين الوقائع الطبيعية. فتثلج الصدور من نفحات الخير المنتشرة فى كل مكان، وتحزن الأفئدة من القسوة والشر. وإذا نظرت له بوصفه عالم النظرية العلمية الخالصة، فإنه يبدو نظامًا رائعًا بقدر المعرفة التى تكون قد توصلت إليها ولا تجد فيه مكانا للصدفة أو العشوائية، فى حين إن أدركته بوصفه عالمًا للقيم، وحاولت تقدير قيمته، فإنه سريعًا ما يثير مشاعرك ويربك رغباتك فتصبح مثل الطفل الذى ضل الطريق؛ ذلك عالم الوقائع الطبيعية الذى تكون مجبرًا على إدراكه، إذا ما حاولت تكوين انطباع عام عن وقائعه. ويقدم نفسه بوصفه لغزًا كالذى واجهه النبى "أيوب" أو الذى نواجهه بسبب الآثار التى سببتها النتائج التجريبية على مصالحنا الإنسانية واهتماماتنا الكبرى.

يظل العالم بوصفه واقعًا بالنسبة لنا جميعًا عالمًا مركبًا ومحيرًا ما لم نجد الوسيلة المناسبة لفهمه؛ قديمًا قال الفلاسفة الذين يحذون حذو "أفلاطون" إن نقيصة عالمنا الواقعى ترجع أساسًا لخطأ فى وعينا الإنسانى. لذلك اتجه قدر كبير من البحث الفلسفى خاصته فى أزهى عصور الفكر النظرى لنقد هذا النمط من الوعى الإنسانى نفسه. وأسس أفلاطون مفهومه عن "عالم المثل" عليه، وحاول أن يجد من خلاله طريقًا إلى أعلى ينتقل فيه من "الروح" إلى "الفعل"، ثم إلى "الواحد المطلق" الكامن وراء هذا العقل. وحاول المذهب المدرسى بنقد مشابه تنقية نمطنا الإنسانى من الوعى حتى يصل إلى عالم الروحانية الخالص، ويحصل على البصيرة الواضحة وإن كانت من رتبة لا ترقى إلى مرتبة الذكاء الملائكى. فلا يعنى الارتقاء بنمط وعينا الإنسانى عند هؤلاء الفلاسفة أو المفكرين الوصول إلى مستوى أعلى فى القدرة على معرفة الواقع فقط، وإنما يعنى مثلاً أعلى دينيًّا واضحًا. وحين ننتقل "لإسبينوزا" الذى كان تلميذًا للمذهب المدرسى ودارسًا لمعظم مفاهيم العلم الطبيعى فى عصره نجده صوفيًّا وفى الوقت نفسه مدافعًا عن الطبيعة وواقعيًا. يعتبر "إسبينوزا" نمط وعينا الإنسانى المحدود المسئول عن ظهور عالمنا الواقعى أو كما يفضل سميته "عالم التخيل"، بمظهر الفوضى أو يبدو لنا عالمًا غير منظم. ويرى أن الطريق للحقيقة يجب البحث عنه من خلال تأمل باطنى للخبرة وتنقيتها.

ولئن كان "كانط" قدم تفسيرًا مختلفًا تمامًا لنفس هذا التصور الأساسى ، فإنه، وبعيدًا عن اهتماماته الصوفية، يرى أن غاية الفلسفة أيضا تحقيق صورة أعلى من الوعى. وهذا الوعى عند "كانط" هو وعى "العقل العملى" الذى لا يعترف باستحقاق أى وقائع لمثل هذا الضمان إلا تلك التى تتطلبها الإرادة الخيرة وفقًا لقانونها. وهكذا تتفق كل هذه المذاهب المؤكدة على أولية العالم كفكرة على العالم كواقع، علـــى أن نتعامل مع مشكلة الوجود من خلال الوسائل التى من المفترض أن تمكننا من فهـــم الواقع أى من خلال الأفكار.

(٤)

إذا كانت تلك الطبيعة العامة لبحثنا، فإن دراستنا تقوم على سؤالين رئيـــسين سبق عرضهما الأول، ما الفكرة؟ والثـــانى كيف تكـــون الـــصـــلة بـــين الفكـــرة والواقع؟ وبمجرد إثارة هذين السؤالين تظهر النظريات العديدة والمناهج المتنوعة. ونلاحظ حين نبدأ بالسؤال الأول والمفضل دائمًا، أن هناك اتجاهًا مشهورًا جدًّا فى العديد من الفلسفات القديمة والحديثة، لتعريف "الفكرة" بأنها عبارة عن "صورة" أى عبارة عن تصوير لوقائع موجودة خارج الفكرة، بمعنى آخر يتم تعريفها بالإشـــارة إلى "القيمة المعرفية الخارجية" أو "التمثيلية" للفكرة، بوصفها تمثل جانبها الأســـاس والواضح مباشرة. ويرى الناس وفق هذه الوجهة من النظر أن قدرة الأفكار علـــى معرفة الواقع الخارجى المستقل والمنفصل عنهم، إما أنها قـــدرة واضـــحة بـــذاتها وممكن بحثها أو أنها قدرة غير قابلة للشرح والتفسير. وتقـــول هـــذه النظـــرة "إن الأفكار موجودة مثل الوقائع المعروفة الموجودة والمستقلة عنهـــا وتلـــك صـــفتهم الأساسية". ومن جانبى سأنظر فى هذه المحاضرات لقدرة الأفكار علـــى التعـــرف على الوقائع الخارجية المستقلة عنها، ليس بوصفها واقعة أولية من وقائع الوجود ، وإنما بوصفها أحد جانبى الأفكار الذى يحتاج للتأمل والتفكير والدراســـة النقديـــة. ولذلك لا أستطيع بداية القول "إن الأفكار عبارة عن حالات أو صور عقلية تصور وقائع خارجية مستقلة عنها". فقد يكون ذلك تعريفًا كافيًا للأفكار فى علـــم الـــنفس

المعرفى؛ إذ يفترض هذا العلم مسبقًا ما نعتبره هنا موضوعًا يحتاج لدراسة نقدية أى يفترض إمكانية معرفة الوجود فى حين أن نظرية الوجود التى نقول بها، ترى أن تعريف "الفكرة" يجب ألا يفترض مسبقًا وبصورة نظرية قدرة الأفكار على إقامة علاقات معرفية بالموضوعات الخارجية.

لن أحاول الاعتماد على علم النفس المعرفى فى تعريف المعنى العام للفكرة، وإنما على نوع التحليل النفسى الذى بات شائعًا فى أيامنا لمحتويات الوعى الإنسانى. فلقد بدأ التركيز على ما يسمى بالجانب النشط أو المحرك لحياتنا العقلية. ولئن كان المجال لا يسمح بعرض النظرية النفسية لأصل "النشاط" وأسبابه، وليس هناك ضرورة ملحة لعرضها، وإنما يكفى أن يعترف المرء بشعوره فى حياته العقلية بنوع من الوعى المصاحب للعمليات التى تعوّد علماء النفس على وصفها بأنها تضبط كيان الفرد مع البيئة، وأن هذا النوع من العمليات يختلف فى كثير من الصفات والملامح عن نوع الوعى بما قد يحدث فى العقل فى حالة تأثر الأعضاء الحسية أو استقبال الإحساسات من العالم الخارجى، خاصة حين ينظر لهذا النوع من الوعى أو لتلك العمليات بوصفها منفصلة ومستقلة عن الخبرات التى يمكن اكتسابها، عندما يكون هناك نوع من رد الفعل تجاه الانطباعات التى يتم استقبالها. فالفرق بين مجرد رؤية صديق أو سماع صوته، وبين النظر إليه بوصفه صديقًا أو التصرف تجاهه بصورة ودية، يعد فرقًا واضحًا للوعى مهما كانت نظريتك فى تفسير مصدر النشاط العقلى. والحقيقة أن هذا الفرق بين انطباعات الحس الخارجى أو ما يسمى بالصور المستمدة من الانطباعات الحسية وبين الاستجابة النشطة لهذه الانطباعات الحسية أو للأفكار القائمة على هذه الاستجابات، لا يكون مجرد فرق بين ما يسمى "العقل" أو ما يسمى "الإرادة"؛ إذ ترتبط حياتنا الفعلية بالوعى بأفعالنا مثلما ترتبط إرادتنا بهذه الأفعال. وليس هناك حياة عقلية خالصة مثلما ليس هناك حياة إرادية خالصة. وإن كان لهذا الفرق قيمة ميتافيزيقية، فإنها مسألة تحاول تناولها فيما بعد. ويكفى الآن ملاحظة أن أفكارك العقلية عن الأشياء لا تكون مجرد تصوير لها، وإنما تتضمن نوعًا من الوعى بكيف يمكن أن تسلك تجاه تلك الأشياء التى كونت الأفكار عنها ، فتعنى الفكرة عن الشىء معرفة الفعل المناسب الذى من

الممكن القيام به تجاه هذا الشيء. فنظرتك للسيف بوصفه موضوعًا ترغب في استخدامه تختلف عن استخدامك للقلم. وتتضمن الفكرة عن الشيء تذكر الفعل المناسب تجاهه. فتختلف فكرتك عن الصديق عن فكرتك عن العدو من منطلق وعيك باختلاف سلوكك تجاه كل موضوع منهما- وتعتبر الأفكار العلمية المعقدة بالنسبة للوعي، كما قال الأستاذ "ستوت" خططًا للفعل، وطرقًا لبناء موضوعات الوعي العلمي[٢]. ولذا تنتمي الأفكار الذكية للجانب النشط من حياتنا وليس للجانب الحسي فيها. وذلك ما كان كانط يقصده بتلقائية الفهم. ولئن كانت الفكرة العلمية الصحيحة عبارة عن بناء فكرى من المفترض أن يطابق موضوعًا خارجيًا أو يصور الموضوع ويحاكيه، إلا أنه حين نحاول تعريف الفكرة ذاتها بوصفها واقعه من وقائع الوعي، فإننا نبذل جهدنا للتأكيد على نوع الإرادة أو المعنى الإيجابي الذى تتضمنه أى فكرة بالنسبة للعقل الذى يقوم ببنائها.

ونعنى بكلمة "فكرة" وبعد نقدنا للآراء ، أنها عبارة عن حالة عقلية تكون بسيطة أو مركبة، وينظر لها على أنها تعبير جزئى عن هدف شعورى واحد. لن أتعرض الآن لأسباب ظهورها فى العقل، وإنما أود التأكيد على أن الفكرة تظهر فى العقل وكأنها فعل من أفعال الإرادة ولها نفس أهميته وقيمته. وأن الهدف الباطنى وليس علاقاتها الخارجية هو ما يمثل صنعتها الأولى. فمثلاً حين تردد لحنا موسيقيًّا، تكون واعيًا بأن اللحن الذى تسمعه يجسد هدفًا ويشبع صورة جزئية معينة لديك. فيشكل اللحن بهذا المعنى فكرة موسيقية فى اللحظة التى تتغنى به أو حين تتخيل سماعه فى وعيك الباطنى. قد تردد اللحن دون معرفة للقيمة المعرفية الخارجية للفكرة الموسيقية بوصفها ممثلة لأغنية خارجية معينة ألفها أو تغنى بها فرد معين آخر. وقد تفترض أنك مؤلفها، ولم يتغن بها أى إنسان آخر قبلك. ومع ذلك تظل فكرة موسيقية حقيقية لأنها تجسد حين ترددها بصوت مسموع أو داخلي فى وعيك هدفًا شعوريًا خاصًا. وبالمعنى نفسه لا يعبر أى فعل من أفعال الوعى حين تتجزه عن فكرة معينة، وإنما يعد وفقًا لهذا المعنى فكرة فى حد ذاته، كذلك

---

(٢) Stout, Analytic Psychology, vol. 11, Chap. VIII. Especially, pp. 114-124.

حين تقوم مثلا بعملية تعد فيها حتى الرقم عشرة، فإن عملية العد إلى العشرة تعد "فكرة" إذا كانت عملية العد تحقق بصورة جزئية إلى حد ما هدفا واعيًا لديك أو تشبعه بصورة كلية. ولا توصف عملية العد بأنها فكرة لتمثيلها لواقعة خارجية، وإن كان إشباعها للهدف، لا يمنع أن عملية العد للعدد عشرة تمكّن من معرفة القيمة العددية لمجموعة من الوقائع الخارجية المستقلة عن الفكرة الواعية بالعدد عشرة ذاته. باختصار يقول التعريف إن الفكرة تظهر دائمًا لتمثل واقعة توجد خارج ذاتها، ولكن هذه الصفة النيابية ليست الصفة الأولية التي تجعلها فكرة. فليست مسئولية الفكرة الأولى تمثيل واقعة أو تصويرها كائن يوجد مستقلاً عنها، وتتمثل صفتها الأولية في صفتها الباطنية بوصفها إشباعًا جزئيًا لهدف يكون ماثلا في الوعي في اللحظة نفسها التي تظهر فيها الفكرة. إن هذا المعنى للفكرة هو المعنى نفسه الذي نقصده حين نتحدث عن أي فكرة فنية تكون حاضرة في العقل المبدع للفنان. وأفضل عند عرض آرائي في نظرية الوجود استخدام هذا المعنى العام للفكرة.

يساعد هذا التعريف للصفة الأولية للفكرة على توضيح مفهوم يحتل مكانة مهمة في البحث فيما بعد. وأشير هنا إلى مفهوم المعنى الداخلي للفكرة. فيعني تعريف الفكرة أنها حالة عقلية يكون لها معنى. إن اللون مثلاً حين تتم رؤيته لا يمثل فكرة عقلية، ولا تعبر الضوضاء حين تسمع عن أي فكرة، في حين أن اللحن حين يعزف، والصورة عندما يتم تقديرها، وذكرى الصديق الحاضرة الآن في العقل تسمى كلها أفكارًا، إذ تعني كل حالة من الحالات العقلية السابقة شيئًا معينًا بالنسبة للفرد في اللحظة التي تكون حاضرة في الوعي. السؤال الذي يطرح نفسه الآن ما هذا المعنى الذي تعنيه الفكرة؟ وماذا يعني المرء بالمعنى؟ لقد سبق توضيح أن الفكرة عبارة عن حالة عقلية أو مركب معقد من الحالات الفعلية، وينظر لها حينما تكون حاضرة بوصفها تحققًا محدودًا ونسبيًا، فتكون عبارة عن تحقق جزئي لهدف معين. وطالما قد تحقق هذا الهدف في محتويات عقلية أو حصل على تجسد عقلي في صورة عقلية معقدة تسمى "الفكرة"، فإنه يشكل ما يسمى "بالمعنى الداخلي للفكرة". بمعنى آخر تقدم الحالة العقلية أو مركب الحالات العقلية المسمى "بالفكرة"

للوعى تحققًا ناقصًا لهدف معين؛ بحيث يستطيع المرء بعد هذا التحقــق الجزئـــى القول أن هذا ما كنت أريده وقد حصلت عليه الآن. كنت أرغب فى الغناء أو ترديد لحن معين، وها هو قد تحقق فى هذه الفكرة الموسيقية تحققًا جزئيًا"؛ لذلك يــسمى هذا الهدف الذى قد تحقق بفضل هذه الحالة العقلية المسماة بالفكرة بالمعنى الداخلى للفكرة. بمعنى أكثر تفصيلاً يستطيع المرء قبل حضور الفكرة فى العقـل التحــدث بصورة نظرية عن "الهدف" الذى لم يتحقق بعد، ويعتبــر ظهــور المركــب مــن الحالات العقلية أو الفكرة بمثابة الفعل الذى يحصل به "الهــدف" علــى تحققــه أو تجسده، فنحصل فى النهاية على "المعنى الداخلى للفكرة". ويكــون هــذا المعنـــى الداخلى للفكرة التامة أو المكتملة هو الهدف المتجسد فى الفكرة أو الــروح التـــى تجسدها الفكرة. لذلك لابد لأى فكرة وبوصفها مجموعة من الحــالات العقليــة أن يكون لها معناها الداخلى، وطالما أن كونها فكرة لابد أن تجسد إلى حد ما "هدفها". فتمثل "العبارة" هدف متجسد فى فكرة" وعبارة "المعنى الداخلى للفكــرة" وجهــين لشىء واحد أو جانبين لنفس الشئ. فيمكن النظر للهدف قبل تحققه فى أى فكــرة، وفى هذه الحالة يظل مجرد "رغبة" أو "غاية"، ويمكن النظر إليه بوصفه متحققًــا، وتم التعبير عنه بصورة جزئية أو تحقق تحققًا جزئيًا بواسطة الحالة العقلية المعقدة المسماه بالفكرة، وحينئذ يمكن اعتباره "المعنى الداخلى" لهــذه الحالــة العقليــة أو الفكرية.

(٥)

من الواضح بعد هذا التعريف بالفكرة وبالمقصود بالمعنى الداخلى للفكــرة، أنه لا يعبر تعبيرًا كاملاً عن معنى الفكرة؛ إذ يبدو أن للفكرة معنى آخر وبالأخص الفكرة المحددة، ولا يتم التعبير عنه بصورة كاملة من خلال المعنى الداخلى الــذى يكون حاضرا ومتحققا فى الفكرة. فالسمفونية، وفكرة الفنــان، وذكــرى الــصديق الغائب، كلها أفكار ليس لها معنى داخلى فقط بوصفها تحقق هدفًا عقليًا بوجودهــا، وإنما يكون لها "معنى" آخر غير هذا المعنى الداخلى، تشير فيه إلــى موضــوعات

خارجية مستقلة عنها وإلى وجود علاقة معرفية بالوقائع الخارجية التي تحاول التوافق معها، حتى إن معظم من درسوا الأفكار قد اعتبروا هذا المعنى الآخر، يمثل الصفة الأولية للفكرة وأنها صفة واضحة وغير قابلة للتفسير. ومن جانبى أطلق على هذا المعنى الثانى للفكرة، والذى ما زالت اعتبره يمثل جانبا لطبيعة الفكرة، ويحتاج فى الوقت نفسه لمزيد من الدراسة "اسم" المعنى الخارجى للفكرة". بهذا المعنى لا يكون اللحن الذى أعزفه مجرد فكرة تعنى داخليًا تجسيدًا "هدفيًا" فى اللحظة التى أردده فيها، وإنما عبارة عن فكرة تعنى، وفى هذه الحالة تعنى خارجيًا الموضوع المسمى بالسمفونية المعنية التى ألفها "بتهوفن". وبالمعنى نفسه وحسب هذا التعريف تعد فكرتك عن الصديق الغائب، "فكرة" أولا وقبل كل شيء، بسبب أنك تشبع الآن محبتك الكامنة فى مشاعرك الباطنية تجاه صديقك باستحضارك لهذه الفكرة فى عقلك، وبسبب أنها وفق معناها الخارجى تشير إلى الكائن الحقيقى المسمى "بالصديق"، وطالما أنها تمثله أو تنوب عنه. ومن الواضح أن هذا المعنى الخارجى للفكرة يختلف عن معناها الداخلى ويتجاوزه.

وهكذا نحصل بهذه التفرقة الفاصلة بين المعنى الداخلى العقلى للفكرة ومعناها الخارجى على وسيلة مهمة ندرس بها مشكلة المعرفة أو بمعنى آخر مشكلة العلاقة بين الفكرة والوجود. ولا تعتبر هذه الوسيلة منهجًا عامًا وإنما وسيلة متخصصة وأساسية لدراسة المشكلة، وإن كنت أعتقد أنها ما زالت مهملة ولا تحظى بالاهتمام الكافى على الرغم من المناقشات الفلسفية العديدة الدائرة حولها. وفى حقيقة الأمر تعتمد دراسة مثل هذا النوع من المشكلات على المعنى الدقيق والمحدد الذى نوظف به مصطلحاتنا، ولذلك أرجو أن تأذنوا لى بالتوقف عنده فى هذه المرحلة الأولية من بحثنا.

إن من يقوم بدراسة علم من العلوم الخاصة أو مشكلة من مشكلات الميتافيزيقا العامة يكون مهتمًا بالمعنى الخارجى لأفكار معينة بذاتها. وحين يتم النظر للفكرة مثل هذه النظرة، فإنها تظهر أساسًا كما لو كانت نوعًا من التصوير أو المحاكاة لكائن معين، يظهر بوصفه موضوعًا خارجيًا لصورتنا العقلية، وله

وجوده المنفصل والمستقل تمامًا عن أفكارنا عنه التى تماثل صفاته أو التـــى تحـــاول الاتفاق مع هذه الصفات أو مطابقتها؛ إذ تعتبر أفكارنا وفقًا لهــذه النظـــرة محققـــة للمهام أو الرسالة التى يحددها لها الواقع الخارجى. فحين نقوم بعمليات العــد فـــى حياتنا اليومية، نعد موضوعات واقعية قائمة هناك، وتوجد مستقلة عن عملية العدد التى نقوم بها؛ فإذا كنت أقوم بعد السفن الراسية هناك على الشاطئ، فإن الفهم العام يقول إن هذه السفن قائمة هناك وموجودة بذاتها، وتبحر ولا تبالى سواء كان هناك من يقوم بعدها أو لم يكن. كما يفترض الفهم العام أن السفن لها عددها الخاص بها قبل حدوث عملية العد وبعدها أى أنها عبارة عن مجموعة كائنة بذاتها ولها عددها الخاص بها. فإن كانت هناك تسع سفن أو عشرة راسية فى البحـــر، فـــإن عـــددها يكون محددًا بذاته ولا ينتج من أى عملية عد، بل يكون معيارًا لصحة هذه العمليـــة. فإما أن تكرر عملية العدد السابق وجودها أو تفشل فى عرض العدد الحقيقى لهـــذه الوقائع بدقة. وليس هناك وسط بين الاحتمالين. قد تعود مسألة لماذا يقوم أى فـــرد بعد السفن إلى علم النفس، ولكن يظل هناك هذا الاختيار الفاصل بـــين الاحتمـــالين قائمًا وبشكل موضوعى أمام أى باحث عن الحقيقة المتيافيزيقية وأمام الفهم العـــام أيضًا. فإما أن يطابق عدد السفن الموجودة، والتى يكون عددها سابقًا لعملية العـــدد أفكار الشخص القائم بعدها أو أن عددها لم يتم بصورة صحيحة. وفى هذه الحالـــة الأخيرة نقول إن عملية العدد أخطأت هدفها الخارجى فى حين أننا نقـــول بالنـــسبة للحالة الأولى إن الأفكار التى عبر بها الشخص القائم بالعدْ تعد أفكـــارًا صـــحيحة، ولكن الأفكار فى كلتا الحالتين تكون صحيحة أو خاطئة وفـــق هـــدفها الخـــارجى، وبفضل الوقائع التى قد تطابقها أو لا تتطابق معها، والتى تعد مستقلة تمامًا عنهـــا وليست جزءًا منها. ويمثل هذا المثال البسيط عن السفن وأفكـــار الـــشخص الـــذى يراقبها ويقوم بعدها الحالة النموذجية لكل أمثلة العلاقة بين الأفكار والوجود وفقـــا لمفهوم العام لميتافيزيقا الوجود، ولكل أمثلة علاقة الأفكار بما نسميه موضـــوعات معناهم الخارجى. إن القول بأن الأفكار لها معانى خارجية، وتشير إلى وقائع خارجية توجد مستقلة بذاتها، وتوصف بالصواب أو الخطأ وفق مطابقتها أو عدم مطابقتهـــا لهذه الوقائع، ولا تهدف فقط لتجسيد هدف باطن مثل الأفكار الموسيقية التى ســـبق

توضيحها، وإنما تهدف فى بنائها العقلى الداخلى وفى علاقة عناصرها ببعضها البعض مماثلة بناء عالم من الوقائع المستقلة ومحاكاة عناصره، فهل هناك قول أوضح من ذلك وفقا لوجهة نظر الفهم العام؟ وإذا كان الفهم العام يفترض مسبقًا وجود هذه المعانى الخارجى للأفكار فما الذى يمكن أن يقدمه العلم الطبيعى غير الاعتراف بهذه الوظيفة التصويرية للأفكار؟

يظهر الوصف العلمى فى أى علم من العلوم الطبيعية بوصفه تعبيرًا عقليًا دقيقًا عن البناء الداخلى لنسق الأفكار الذى يطابق البناء الخارجى لعالم من الوقائع السابقة الوجود. ويتم تعريف عمل العلم خاصة فى السنوات الأخيرة على أنه يهتم ببساطة بالوصف الدقيق لوقائع الطبيعة. فيظهر عالم الوجود فى ضوء هذا التعريف للعلم على أنه يعنى ما نعنيه بمفهوم العالم الواقعى بوصفه الموضوع الخارجى لأفكارنا والذى يجب أن تحاكيه الأفكار أو تمثله مهما كانت أهدافها الداخلية وإلا كانت أفكارًا خاطئة. ولا يمكن لأى دراسة لبناء الأفكار الداخلى وتطابقها العقلى مع هدفها الداخلى أن تلقى أى معرفة مباشرة بنجاحها فى إشباع هدفها الخارجى أو كما يقول الناس دائما لا تستطيع معرفة حقيقة الوقائع من مجرد دراسة الأفكار. ولا يمكن لأى معرفة بالمعنى الداخلى للأفكار أن توصل إلى معرفة حقيقية بالوجود. فعالم الوجود موجود مثل وجود السفن فى البحر قبل القيام بعدها. ولا يمكن أن تحدد الأهداف الداخلية مسبقًا التطابق الخارجى مع الحقيقة. ولا تستطيع استنباط الوقائع من وعيك الباطنى؛ إذ لا يتم تبرير الأفكار الخاصة بالوجود بنفس الصورة التى يتم بها تبرير السمفونيات أو الألحان الموسيقية أى من خلال تطابقها الداخلى مع الهدف الذى يكون ماثلاً فى الوعى لحظة عزفها أو ترديدها. فيجب أن يخضعوا لمعايير مستقلة عنهم وليست من إنشائهم. هذا موقف الفهم العام وإجابة العلوم الخاصة حين يتناولون هذا الجانب من معنى أفكارنا.

لقد هدف عرض هذه الوظيفة الخارجية وقيمتها إلى التأكيد على التناقض الذى يظهر من الوهلة الأولى بين الهدف الداخلى للأفكار ومصداقيتها الخارجية. ولا يوجد فى الواقع تناقض واضح أكثر من هذا التناقض القائم بين القطعة

الموسيقية من جهة أو الفكرة الموسيقية حين تظهر فى العقل ويتم الاستمتاع بهـــا، وبين عملية عد السفن فى الجهة الأخرى؛ حيث يتوقف نجاحها على التطابق بـــين مجموعة من الوقائع الخارجية القائمة بذاتها والمستقلة عن عملية العد ذاتها. فنجــد فى الحالة الأولى تجسدًا لهدف باطنى عقلى، وتحققًا له من خلال فعل لحظى مـــن مجرد حضور سلسلة معينة من الحالات الفعلية، فى حين أننا فى الحالة الثانية علينا أن نبحث عن التطابق مع الحقيقة الخارجية، والذى لا يمكن أن يتحقق من مجـــرد وضوح أفكارنا الباطنية أو حدة ذكائنا، وإنما من خضوع أفكارنا لـــسلطة الوجـــود الخارجى.

ومع ذلك يعرف كل دارس للفلسفة وجاهة الدوافع التى أدت بالفلاسفة للشك فى حقيقة وجود هذا التناقض بصورة حاسمة ونهائية على الرغم مـــن وضـــوحه الظاهرى، فلا تكون عملية عد السفن صحيحة أو غيـــر صـــحيحة مـــثلاً، بـــسبب افتراض وجودها المستقل، وإنما تتوقف صحة العملية على وجود الفعل الواعى من جانب العقل أو اختياره لهذه المجموعة المحددة من السفن فقط للقيام بعملية العد. لا تعد أية فكرة صادقة أو خاطئة إلا بالنسبة للموضوع الـــذى قامـــت هـــذه الفكـــرة باختياره بوصفه موضوعًا لها. وبدون اختيار الفكرة لهذا الكائن المستقل والموجود بالخارج، لا نستطيع مع افتراض وجوده تحديد نجاح الفكرة أو فشلها. تقول الفكرة لنفسها منذ البداية "أقصد هذا الموضوع أو ذاك، وهـــذا موضـــوعى وفيـــه أفكـــر وأرغب فى التطابق معه"، وبدون وجود هذا الاختيار الواعى من جانـــب الفكـــرة، هذا التحديد العقلى المسبق للموضوع من جانب الفكرة، وخضوعها الإرادى الحـــر لمهمتها، لا يستطيع أن يفعل هذا الموضوع شيئًا لكى يتطابق أو لا يتطابق معهـــا. إن القول "إن الفكرة ما لم تلزم نفسها منذ البداية باختيار موضوع معين، يتفق مع أهدافها الباطنية أو وفقًا لهذه الأهداف، لا يمكن أن توصف بالصواب أو الخطأ" يعد على درجة كبيرة من الأهمية وله نتائجه الخفية على نظرية الوجود والحقيقة، كذلك يلاحظ أن هذه الدعوة القائلة "إن الأفكار لا توصف بالصواب أو الخطأ إلا بـــسبب اختيارها لمهمتها بوصفها أفكارا على الرغم من التناقض الظاهرى الواضح بـــين معناها الداخلى ومعناها الخارجى"، هى الدعوة نفسها التى أدت إلى أن ينظر "كانط"

للفهم بوصفه خالقًا للطبيعة الظاهرية التى قد حقق العلم السيطرة عليها تدريجيًا، وهى الدعوة نفسها التى دفعت "هيجل" للقول "إن العالم فكرة مجسدة". فلا يعد هذا القول أو تلك الدعوة أمرًا جديدًا. ومع ذلك أعتقد أنه على درجة كبيرة من الأهمية، وأعتقد أن جوانب كثيرة لتلك الدعوة ما زالت مهملة. لذلك أقترح تخصيص هذه المحاضرة لتوضيحها ودراسة علاقتها بالمفاهيم المختلفة للوجود التى حددت مسار الحياة العلمية والدينية للبشرية.

من الواضح أن مشكلة طبيعة الوجود باتت تدور حول السؤال عن كيف تتسق المعانى الداخلية للأفكار مع معانيها الخارجية؟ بمعنى آخر كيف يمكن للفكرة التى لا توصف بأنها فكرة إلا بسبب وجود الهدف الباطنى الذى يتحقق بحضورها أن يكون لها معنى خارجى يظهر بمعنى من المعانى مستقلاً عن هذا الهدف الباطنى وقائما فى الخارج. بداية وحين نتعامل مع المسألة وتطوير الدعوة التى سبق الإشارة إليها، نجد أن المعنى الخارجى للفكرة لا يجب أن يفسر فى ضوء الاعتماد على الوقائع الخارجية، وإنما فى ضوء الهدف الداخلى للفكرة. وقد نصل إلى الاعتراف بالدعوة المثالية، والتى تبدو متناقضة، وتقول إنه لا يوجد كائن فى أعلى طبقات السماء أو أعمق أعماق الأرض، تكون لديه القدرة على أن يعطى للفكرة هدفًا معينًا إلا إذا كانت الفكرة ذاتها وبوصفها جزءًا من الحياة العقلية ومعنى من المعانى الداخلية، تكون قد تعلمت بصورة مسبقة وبطريقة معينة تطوير معناها الداخلى وتحدد لنفسها هذا الهدف المعين. بمعنى آخر قد يفرض المنهج النقدى الذى نمارسه أن نميز بحدة بين ما نسميه بالهدف الخارجى للفكرة، وبين معناها الداخلى وكما هى حاضرة فى العقل فى لحظة عابرة، ثم نعود مرة أخرى، ونحكم بأن هذا الهدف الخارجى، وحكمنا بأن الفكرة تشبه أو تحاكى أو تطابق واقعة خارجية مستقلة عنها وقائمة بالخارج، يجب أن يعتمد على الحقيقة أى على التعبير الكافى والتطوير للمعنى الداخلى للفكرة ذاتها. بمعنى آخر سنجد إما أن يكون المعنى الخارجى للفكرة استمرارًا لمعناها الداخلى وتضمنًا فيه أو أن الفكرة ليس لها معنى خارجى على الإطلاق. باختصار يجب أن نفصل أولاً بصورة حادة ومجردة بين المعنى الظاهرى الخارجى للفكرة ومعناها العقلى الداخلى كما قد تعمدنا إجراء هذا

الفصل الآن، وذلك حتى نتعلم فيما بعد وحين ندرك العلاقات الحقيقية وجود نوع من الوحدة الحقيقية والكاملة بين المعنى الداخلى والخارجى للفكرة. وإن كنا قد حاولنا فى التعريف الأولى للفكرة توضيح التناقض بين المعنى الخارجى والداخلى للفكرة، فإننا سننتهى إلى الحكم باستغراق المعنى الخارجى فى المعنى الداخلى أى يكون متضمنًا فيه. وسنقرر فى النهاية أن المعنى الداخلى للفكرة يمثل معناها الحقيقى الكامل، وتتسق كل معانيها الخارجية مع معانيها الداخلية فقط حين ينظر لها بوصفها جوانب لمعناها الداخلى الحقيقى.

ولتوضيح هذه الدعوة نعود مرة أخرى للمثال السابق عرضه عن القطعة الموسيقية. فحين يردد الفرد لحنًا معينًا أو يحاول استرجاعه فى باطنه بصورة إرادية فى لحظة من لحظات ذاكرته، فإنه يمثل للفرد فكرة موسيقية لها معناها الداخلى الخاص بها. ويعنى ذلك أن اللحن يحقق للفرد القائم بالغناء أو بالنسبة لصاحب التخيل الميتافيزيقى نوعًا من الإشباع الجزئى الناقص لهدف فكرى ولمراده فى هذه اللحظة العابرة. من جهة أخرى يستطيع أحد النقاد أن ينظر إلى اللحن بوصفه فكرة تطابق واقعة خارجية. وقد يقول المردد للحن المعين حين يردده أو يتذكره، إنه اللحن الذى كانت محبوبته تردده دائمًا أو الذى ألفه "بتهوفن" فى مسرحية "فيدليو". ويقال فى هذه الحالة إن للفكرة معناها الخارجى، وتشكل عملية إشارتها للوقائع غير الحاضرة الآن العلاقة العامة للفكرة بما نسميه بالوجود الحقيقى. ولا تبدو هذه الإشارة للواقع مختلفة تماما عن معناها الداخلى، وإنما لابد وفقًا لتعريف الفكرة ولتحقيق النتائج التى نسعى إليها، أن نؤكد التمييز بين المعنى الداخلى والخارجى، وأن نفصل بينها وبين المعنى الباطنى. فالفصل النظرى بين المعنى الباطنى والداخلى يعد مرحلة ضرورية للوصول لإدراك وحدة الحقيقة خاصة بالنسبة لنا نحن البشر. ويعد المعنى الباطنى هدفًا قائمًا فى اللحظة الحاضرة، ولكنه هدف ناقص التجسد، يسميه الفهم العام قصدا أو حالا من أقوال الإرادة. ويفسر علم النفس وجوده ونقص تخصصه بواسطة قوانين الدوافع والعادة أو ما يسمى عادة بقوانين الارتباط أو التداعى. وتجد المذاهب الأخلاقية فى تحقيق هذه الأهداف الداخلية الجانب الذى يهتم به ما يسمى "بالضمير" أو القصد الخلقى.

من جهة أخرى يقال فى البداية إن المعنى الخارجى للفكرة يعد حالاً من أحوال العقل والمعرفة الخارجية ويخص الوقائع المادية فى عالم واقعى مستقل. ولا تحصل الفكرة عن معناها الخارجى من الهدف أو الحياة الباطنية، وإنما من القوانين الثابتة للواقع ومن العالم الخارجى. وإن كان للذات والموضوع أن يتقابلا فى حالة وجود المعنى الخارجى، فإنهما يتقابلان بوصفهما قوتين منفصلتين عن بعضهما.

لذلك لابد من الاعتراف الصريح وبصورة أوضح من موقف الفهم العام بوجود هذا التناقض الظاهرى بين المعنى العقلى الداخلى للفكرة ومعناها الخارجى الظاهرى ، فتلك مشكلة العالم الحقيقية. علينا أن نعترف بالمشكلة حتى نستطيع بعد البحث وراء المظاهر وتجاوز التجريدات الإجابة عليها، بأن وراء هذه المعانى الخارجية الظاهرة حقيقة خفية، وما هذا المعنى الخارجى إلا جانبًا من المعنى الداخلى الكامل التطور. ومثلما كان المعنى الداخلى وعيًا ناقصًا أى هدف متحقق نسبيا، كذلك يظهر المعنى الخارجى حين يفهم بصورة صحيحة بوصفه التعبير الكامل لنفس الإرادة التى قد تجسدت بصورة جزئية فى الفكرة العقلية اللحظية أى التعبير الكامل لنفس الهدف الكامن فى هذه اللحظة. بمعنى آخر وبالنسبة للمثال السابق يعد الفنان المؤلف للقطعة الموسيقية، ومحبوبته التى شدت باللحن موجودين حقيقتين، وموجودان بوصفها جانبين متضمنين فى المعنى، ويحققان هدفًا فى المعنى الداخلى الكامل لنفس الفكرة التى قد تعتبرها فى وضعها المحدود غير حاضرين فى هذه اللحظة. لقد قصدت اختيار مثال متناقض حتى يمكن توضيح الدعوة أو الموضوع ولأبين ما سنحاول توضيحه فيما بعد أو تطوير هذا الاقتراح وتطوير نظريتنا عن العلاقة الحقة بين الفكرة والوجود، والتى تعد نظرية عن وحدة كل "حياة العالم" ذاتها.

وبناء على الاعتبارات السابقة، وباختصار شديد، نقترح الإجابة على السؤال عن ما هو الوجود؟ بالقول إن الوجود هو ما يجسد المعنى الداخلى الكامل لنسق معين مطلق من الأفكار يكون متضمنًا بالفعل فى المعنى الحقيقى الداخلى لكل فكرة محدودة وجزئية أو فى هدفها.

(٦)

لعل من الواضح الآن أمام حضراتكم من هذا العـرض المبـدئى للـصورة الخاصة من المثالية التى يتم تطويرها فى هذه المحاضرات أنها تقوم على مبـدأين رئيسيين: الأول أن تفسير طبيعة الوجود والعلاقة بين الفكر والوجـود، يجـب أن يتأسس على نظرية توضّح الطريقة التى تحصل بها الأفكار على معناها الـداخلى. والثانى أن تتأسس نظريتنا عن طبيعة المعنى على تعريف محدد لمعنـى الإرادة أو الهدف. ولا نعنى بذلك القول إن إرادتنا مصدر أفكارنا، وإنما نعنـى أن أفكارنـا تجسد إرادتنا تجسيدًا ناقصًا، والعالم الواقعى يجسدها بصورة كاملة؛ فالعالم ما هـو إلا تجسيد إرادتنا الكاملة.

ويتم تطوير الجوانب الفنية الخاصة لموضوعنا من خلال ملاحظتين، الأولى أن العملية التى يتم الانتقال بها من المعنى الداخلى الجزئى للأفكار المحدودة إلـى مفهوم أو تصور معناها الداخلى الكامل بالشكل الذى تحدده نظريتنا فـى الوجـود، تشبه العملية التى أتبعها الفكر الرياضى الحديث فى التعامل مع تصوراته ومفاهيمه من الصنف الذى يسميه الألمان "التصور-الحد"[٣] أو المفاهيم المحـددة أو مفـاهيم التحديدات أو الحدود أو من الأفضل تسميتها "تصورات الحدود". وفى الحقيقـة أن من أول الأمور التى يجب ملاحظتها عن مفهومنا للوجود أنه يعـد مـن الناحيـة المنطقية "مفهوم-حد" وبالتحديد "تصور حد" يتعلق بالحـد الـذى يهـدف المعنـى الداخلى للفكرة أو هدفها حين يتطور، ويكتمل أن يـصل إليـه أو يحـدده. يـشبه مفهومنا للوجود مفهوم ما يسمى بالأعداد الصماء؛ فمثلما تكون العلاقة بـين هـذه الأعداد الصماء وما يسمى بالسلسلة الأساسية للأعداد الجذرية، كذلك تكون العلاقة

---

(٣) تعنى كلمة Grenzbergriff عند كانط "التصور الحد" الذى يعـين حـدودًا لا يمكـن بعـدها تطبيـق التصورات الحقيقية. فتصور "النومين" أو الشئ فى ذاته هو تصور "حد". وهو تصور هام فـى كتـاب "فشته" نظرية العلم. انظر كتاب ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتـاح، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة ، ٢٠٠٠، ص٣٣٧. (المترجم)

بين الوجود والعمليات المختلفة التى تفكر فيه، إذ تبدو كما لو كانت بصورة عامة لتعريفه على أنه معناها الخارجى وهدفها الذى لا تستطيع الوصول إليه. فيصبح "تصور-الحد" تحققًا لعملية التفكير ونهاية لها. وتعد عملية التفكير ذاتها أو العملية الفكرية هى العملية التى تسعى "المعانى" من خلالها إلى التحقق والتحديد، وتتجه الموضوعات الخارجية أن تصبح بها معانى داخلية. وإذا ما تركت عملية تحديد المعنى الداخلى تشرع فى الوصول إلى حدها الخاص، فإنك حينئذ تواجه الوجود، ولن تكون محاكيًا لموضوعك فقط أو مطابقًا له من الخارج وإنما متوحد به وكان فى أعماقك. وتلك ملاحظة فى غاية الأهمية بالنسبة لموضوعنا ومسألة فنية بالنسبة لصورتنا من المثالية، وستتضح أسباب أهميتها فيما بعد. وقد عرضت لها فى هذه المحاضرة فقط لأبين أن عملية تحديد الحدود لم يقسم فقط العلم الرياضى باستخدامها، وإنما حاول تطويرها بصورة عامة تجعلها صالحة للتطبيق الفلسفى. ولذلك دراسة نظرية الوجود فى ضوء هذه العملية دراسة مهدت لها العلوم الحديثة وسنواجه فى الوقت نفسه اتجاهات خاطئة فى تعريف "الحد" واتجاهات صحيحة.

ترتبط الملاحظة الثانية بالأولى ارتباطًا شديدًا، وإن كانت أقل فى قيمتها الفنية أو النظرية، وتمثل عودة إلى الجوانب العملية لنظريتنا فى الوجود. لقد سبق توضيح أن تطور مفهوم أى "فكرة" يكون معناها الداخلى مكتملاً، وتتحدد علاقتها بالوجود، يتضمن مناقشة الطريقة التى تحصل بها المعانى الجزئية المحدودة فى لحظاتنا الحاضرة والمتغيرة على صفة محددة أو تصبح كما قال "هيجل" متعينة أى تنتقل من الغموض إلى الوضوح والتحديد أو "التعيين". فتوحّد نظريتنا كما قد لاحظتم حضراتكم بالفعل بين الجهل المحدود "بالواقع" والغموض المحدود أو النسبى "للمعنى"، وتؤكد أن المطلق ذاته بكل حيويته يشكل بالفعل بين الجهل المحدود "بالواقع" وبالغموض المحدود أو النسبى "للمعنى"، وتؤكد أن "المطلق" ذاته بكل حيويته يشكل بالفعل كل ما تقصده الآن أى يمثل بالفعل "الموضوع" الذى تقصده حقيقة بكل أفكارك الجزئية المتغيرة، وأن ما قد نشعر به من نقص فى نمط وعينا اللحظى الإنسانى، يكمن فى حقيقة أننا لا نعرف الآن بالتحديد ما نعنيه أو ما نقصده. لذلك تتضمن زيادة فى درجة التحديد للمعنى المقصود. فالعالم معنا دائمًا

بوصفه المعنى الحقيقى لأفكارنا. وكل ما هنالك أن معنى أفكارك لا يكون واضحًا بسبب عيب فى نمط وعينا الإنسانى، يجعل تحقق الأفكار ناقصًا ومجـردًا. وكمـا سبق أن أوضحنا يتضمن عدم التحديد لأفكارك عـدم تحديـد لإرادتـك اللحظيـة وغموضًا فى المثال الواعى والفكرة، وبذلك لا تقتصر المسألة على عدم فهم معنى الفكرة، وإنما على عدم معرفة ماذا تريد أيضًا. ولكى يتم الانتقال لابد من المعرفـة المحددة والكاملة بكل الحقائق المطلوب معرفتها. مثل ماذا تكون حقيقتك؟ من تكون بوصفك هذا الفرد؟ وما الواقعة المادية الماثلة أمامك الآن؟ وتحتاج أن تعرف أيضًا ما هذا الوجود الفردى المسمى "بالعالم"، ومن هو "فرد الأفراد" أو "المطلق" أو "الله" ذاته؟ والحقيقة أن هذا التحديد النهائى والدقة الكاملة والمحدودية واكتمال المعنى هو ما يشكل المعنى الداخلى لأفكارك الذى تحاول نظريتنا فى الوجود وصفه وتحديده. لذلك سنلاحظ خلال محاولة تحديد معنى الوجود، أننا لا نتجه إلـى البحـث عـن المبادئ المجردة فقط ، وإنما إلى موضوعات العالم الملموسة والواقعية والتحديـد إلى الموجودات الفردية وإلى النسق الذى يربطهم فى كل فردى واحـد؛ إذ يمثـل الأفراد "الحدود" التى تسعى إليها كل أفكار المعانى الكلية، ويمثل المطلـق نفـسه أعلى تحقق لمقولة الفردية ذاتها أى فرد الأفراد.

تعد الإرادة والمعنى والفردية المفاهيم الرئيسية الثلاثة التـى تـستند إليهـا نظرياتنا فى الأفكار والعقل الوجود. ولذلك نستطيع الآن أن نتوقع وبدرجـة مـن الدقة المذهب الذى تحاول هذه المحاضرات بناءه.

تعتبر المثالية من الفلسفات المنتشرة بمعنى من المعانى فى الفكر الحـديث. وتعرف المثالية أيضًا لدى قراء الأدب المثالى، بأنها المذهب الذى يؤكد علـى أن الوجود تعبير عن نسق فكرى واحد، وتحقق لهدف عقلى واحد يجسد خبرة باطنيـة متسقة. ولذلك السؤال الذى يوجه دائما من قبل الدارسين لفلاسفة المثاليـة يتعلـق دائما بكيف تكون العلاقة بين العقل والهدف، الفكرة والإرادة، وفوق كل ذلك بـين الفكر المحدود والإرادة، والعقل المطلق والإرادة، وكيف يدرك المثالى الصلة بـين كل طرف والآخر. ولقد قصدت عن عمد بتعريفاتى السابقة تمهيد الطريق لدراسـة

هذه المسائل وتلك التساؤلات. فتعد الفكرة أولاً وقبل كل شيء تعبيرًا عن هدف باطنى أو إن شئت تعبيرًا عن الإرادة اللحظية التى تظهر فى العقل، وإن كان الهدف ناقصًا إلى حد ما فى اللحظة التى يظهر فيها، ثم يأتى معناها الخارجى فى هذه المحاضرات أى وظيفتها المعرفية الخارجية بوصفها عارفًا للواقع الخارجى كصفة ثانية ولاحقة لقيمتها الباطنية أى صفتها كمعنى للتحقق العقلى لهدف معين أو تعبير عن اهتمام عقلى أو عن رغبة أو إرادة. ولذلك لا يعنى التعريف فصل المعرفة عن الإرادة، وإنما التأكيد بصورة عامة على وحدة المعرفة والإرادة فى وعينا المحدود أولاً وفى "المطلق" ثانيًا. ولا يجب اتهام مذهبنا إهماله لجانب القيمة أو عنصر الغائية أو الإرادية التى يتصف به الوعى فى كل مكان. حقيقة قد نصل فى النهاية لمفهوم العقل المطلق، ولكنه مفهوم يطابق مفهوم الهدف المطلق. كذلك- وكما سبق أن وضحنا- نلاحظ أن نقيصة أهدافنا الداخلية اللحظية حين تظهر فى وعينا المتغير، أنها تبحث عن الفردية فى أنفسنا وفى وقائع خبرتنا، ولا تستطيع أن تحصل عليها إطلاقًا، ولم تكن حاضرة أمامنا فى أى لحظة من لحظات حياتنا. بمعنى آخر نبحث عن الكائنات المتناهية طوال حياتنا وعن الفردية والحياة والخبرة والإرادة وباختصار شديد عن "المعنى". لذلك لن يكون "المعنى الكلى" أى العالم الواقعى "مطلقًا" عقيمًا فارغًا يلتهم الأفراد أو برية خاوية مثل التى وجدها "مايستر ايكهارت" فى الله[٤]، أو مكان لا حياة فيه، وإنما عبارة عن كل يضم كل لحظة متناهية كل صورة زائلة أو محددة من الذاتية المحدودة، ويشكل نسقًا فرديًا يربط العقلاء المتحدون فى الله برباط أخلاقى. فيثبت فى النهاية أن كل المعانى ما هى إلا معانٍ داخلية، وأن أهم ما يسعى إليه المعنى الداخلى يتمثل فى الحصول على التحقق العينى فى الحياة والإرادة والحرية والفردية، وكل ذلك ما هو إلا جوهر "المعنى المطلق للعالم"؛ لذلك تختلف صورة مذهبنا المثالى عن صور المثالية الأخرى.

---

(٤) المعلم إيكهارت Meister Eckhart (١٢٦٠-١٣٢٨): متصوف ألمانى من أوائل من استخدموا اللغة الدارجة فى الفلسفة والدين واتهم بمخالفة الدين. (المترجم)

لقد وضحت فى هذا التمهيد الخطوط العامة لموضوعنا، وتتبعت الأصول التاريخية لعلاقته بالمشكلات الدينية، وتنبأت ببعض نتائج هذه العلاقة. وعرفت بشكل عام مشكلة العلاقة بين العالم كفكرة والعالم كواقع من منطلق العلاقة بين الأفكار والواقع. وقدمت للمساعدة على فهم الموضوع وتوضيحه تعريفا لمعنى الفكرة والفرق المنطقى بين المعنى الداخلى لأى فكرة محدودة ومعناها الخارجى. وأخيرًا بينت كيف أن البحث عن كيف يمكن رد المعنى الداخلى والمعنى الخارجى إلى كل متسق واحد، يؤدى إلى معرفة بحقيقة العلاقة النهائية بين الفرد والعالم. هذه خطة عملنا وما علينا إلا الشروع فى الخطوات الأولى لتنفيذها.

أدرك تمامًا القيمة الضئيلة للوعود فى الفلسفة وعدم جدواها، وترتبط قيمتها بمنهج العمل. ولا تتوقف قيمة المسألة فى الفلسفة على المذهب أو على ما يثيره من آمال وإنما على توضيح الأسباب العقلية للقول به. ولا أود الهروب من تلك الدعوة، وألتزم بالحدود التى تفرضها. وسأحاول حين نصل إلى لب عملنا البنائى والنقدى أن أضيف مزيدًا من التوضيح لمعنى المذهب الذى قد عرضت له فى هذه الافتتاحية بصورة دوجماطيقية، وشرح الأسباب التى دفعت لتفضيله على غيره كحل للمشكلات المنطقية والتجريبية. لذلك قد تكون التفصيلات كثيرة وطويلة، وقد تبدو الصورة العامة للموضوع كلما قطعنا مراحل أكثر غامضة ومحيرة. وحتى لا نبخس المقدمات قدرها، فقد قصدت فى هذه الكلمات الافتتاحية أن أعرض للحلم الذى تحاول المحاضرات اللاحقة تفسيره أو بمعنى آخر تبريره.

المحاضرة الثانية

الواقعية والتصوف فى تاريخ الفكر

تم عرض الخطة العامة لبحثنا فى المحاضرة الافتتاحية، ولن نسترجع من المحاضرة السابقة إلا أمرًا واحدًا، يتمثل فى أن نظرتنا لفلسفة الدين يجب أن تتأسس على نظرتنا للمسائل الأساسية فى نظرية الوجود وتقديم حل لها. وسنبدأ فى هذه المحاضرة عرض الخطوات التنفيذية الأولى لمهمتنا دون محاولة الدفاع عن الخطة أو عرض الآمال المرجوة منها أو مناهجها.

(١)

تعبر الصفات والأفعال وما يشابهها من الكلمات المستخدمة فى اللغة للتعبير عن صفات الأشياء ووظائفها وعلاقتها مع بعضها، كما توجد إلى جانب هذه التعبيرات التى نصف بها الأشياء أو نقارن بها بين الموضوعات التى قد نلاحظها أو نفكر فيها، مجموعة أخرى من التعبيرات والكلمات التى يحكم بها على وجود الموضوعات ونصفها بأنها موجودة أو غير موجودة. وللتمييز بين هاتين المجموعتين سيتم تسمية المجموعة الثانية باسم التعبيرات الأنطولوجية فى اللغة. ولئن كان مفهوم الوجود من الصعب فهمه أو تفسيره، إلا أن التعبيرات المستخدمة للحكم بوجود شىء ما على الأقل فى اللغات الهندأوروبية، تعد تعبيرات مألوفة ومرنة ومملوءة بالحياة لدرجة تذكرنا دائمًا بمدى وضوح فكرة الوجود الواقعى فى حياتنا حتى لأبسط العقول. يقول الفهم العام إن "القول بوجود فكرة فى رأسك شىء ،

والاعتقاد بأن هذه الفكرة تطابق واقعة خارجية حقيقة" شيء آخر، كذلك يقال بأن تقرأ "إشاعة" في إحدى الصحف شيء، وأن تكون متأكدا بأنها موجودة في الواقع شيء آخر. ويلاحظ في كل هذه الحالات أن الفرق بين أي خطة وتنفيذها في الواقع، وبين ما يسمى مجرد "فكرة" والموضوع الذي يعتقد في وجوده بوصفه واقعة خارجية لنفس الفكرة، وبين الشائعة المعروضة في الصحيفة والقصة الحقيقية في الواقع، هو الفرق نفسه بين ما هو "موجود" وما هو "غير موجود". ويمكن أن يلاحظ أيضًا أن هذا الفرق يقترب كثيرًا من الفرق الذي سبق توضيحه بين المعنى الداخلي للأفكار وللخطط وبين معناها الخارجي أو علاقتهم بالأشياء التي تطابقهم أو تحققهم في الخارج.

لذلك من الواضح أن هذا التمييز مألوف لنا ويمثل أهمية قصوى في حياتنا العملية، ويشكل الأساس الذي تقوم عليه فضيلة الصدق في عالم الفهم العام ويتصف الإنسان بالكذب حين يعتمد تبديل محمولاته الوجودية. ويقول شيئًا لا وجود له؛ فيكون المعنى الداخلي في جانب والمعنى الخارجي في جانب آخر مناقض للمعنى الداخلي. كذلك تعتمد إرادتنا الخارجية على إدراك واضح لنفس الفرق، فتتضمن الخطة دائمًا فكرة معينة عن موضوع من الممكن وجوده أحيانًا. ويعني تنفيذ الخطة والفعل الإرادي المسئول عن تحقيق الفكرة، القيام بعملية تمكن الفرد من القول بمنتهى الثقة "أن الخطة تحققت، ولم تعد الخطة الآن مجرد خطة، وإنما صار موضوعها موجودًا، وتحولت الفكرة المجردة إلى واقع". والحقيقة أن هذه التمييزات يعلمها الفهم العام. وتحوي لغتنا الكثير من التعبيرات المعنية بهذا الفرق بين ما هو موجود وما ليس موجودًا، ولذلك لابد أن تبدأ مهمتنا بتحديد دقيق لمعنى هذا الفرق، والتوقف قليلاً عند بعض المصطلحات الفنية.

الملاحظة التالية التي تهمنا في دراستنا للتعبيرات الشعبية، قد تم الإشارة إليها في الفقرات السابقة؛ إذ يلاحظ بصرف النظر عن الفرق بين الوجود واللاوجود، أننا نعبر عن وجود أي موضوع بالقول بأنه "موجود"، في أننا حين نتحدث عن "ماهيته" لا نقوم بتوضيح حقيقة الحكم بأن الموضوع الذي نتحدث عنه

"موجود". فأستطيع الحديث مثلاً عن صفات "عروس البحر"، ولا أوضح فى الوقت نفسه ما إذا كان وجودها وجودًا حقيقيًا أو لا. ويعبر دائمًا عن هذا الفرق كما يفعل معظم الميتافيزيقيين بالتمييز بين "هذا" و"ماذا" أو بين "الوجود" و"الماهية" أى بين وجود "عروس البحر" وصفاتها. وتشير كلمة "هذا" فى العبارة الفلسفية دائمًا إلى الحكم على المحمول الوجودى ذاته، فى حين تشير كلمة "ماذا" فيها إلى الماهية أو الوصف المثالى للموضوع الذى قد نحكم عليه فيما بعد بأنه موجود و غير موجود. ويقول "كانط" الذى كان مُصرًا على الفصل بين "ماذا" و"هذا"، أن وجود المحمول أو عدم وجوده لا يؤثر إطلاقًا على "ماذا" أو ماهية الموضوع الذى نتحدث عنه أو يضيف شيئًا إلى ماهيته: فلا يؤثر تصور "عروس البحر" كائنا حيا من الممكن وجوده على "ماذا" أى على المحمولات الوصفية التى نصف بها الجنيات، إذا ما صدف أن ظهرت إحداها إلى الوجود الحقيقى بفعل إبداعى أو بعملية إرادية. كذلك وباستخدام مثال "أرسطو" المشهور، تكون "ماذا" بين المنزل "كخطة" والمنزل "الحقيقى" الذى يتم بناؤه وفقًا لها؛ فوجود المنزلى هو ما يتأثر بعمل الفرد القائم على بنائه.

لقد قصدت الإشارة إلى هذه المصطلحات المتيافيزيقية المجردة فى بداية البحث، أولاً لنلاحظ أن التباين الذى نتحدث عنه يشبه ذلك التباين القائم بين المعنى الداخلى للأفكار ومعناها الخارجى، ولذا لا يحق لنا تصوره قائمًا بصورة قاطعة أو نهائية. ولئن تجاوزت النظرية الوجودية هذا الفصل المجرد واعتبرته مجرد مرحلة للوصول للمعرفة الحقة لمعنى الوجود، فإننا سنعتمد فى بداية بحثنا على نفس المصطلحات التى استخدمها الفلاسفة منذ "أرسطو"، ونحاول البحث عن مدى صحتها. ولذا لا يظهر المحمول الوجودى لنا محمولاً حقيقيًا مثلما لم يظهر عند "كانط"، طالما أنه لا يؤثر على الإطلاق على الصفات المدركة للموضوع الذى يحمل عليه. ولا تختلف وفقًا للمثال الذى ضربه "كانط" نفسه، الصفات الأساسية لورقة من فئة المائة دولار الواقعية عن الصفات الأساسية أو العقلية التى ننسبها لورقة المائة دولار المثالية أو الممكنة. إن ثروتى الفعلية هى التى تتأثر بامتلاكى لورقة المائة دولار فى الواقع. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا الفصل، يظهر

المحمول الوجود المجرد أحيانًا على أنه من أهم المحمولات على الإطلاق. فتشكل كلمة "موجود" و"غير موجود" فصلاً حاسمًا بين القصة الحقيقية والإشاعة الكاذبة، وتبين الشاهد الصادق من الكاذب، وتفرق بين اليقظة والحلم، والتاريخ والأسطورة، وفى النهاية بين العالم ككل والعدم(١).

---

(١) يجب أن يفصل الفكر الإنسانى أولاً، قبل أن يوحّد فيما بعد. ومن أحد النتائج التاريخية الفلسفية لعملية الفصل المجرد بين المحمول الوجودى وباقى المحمولات الخاصة بالموضوع، محاولة أرسطو وبعض الفلاسفة المدرسيين البحث عن نوع من الوحدة الخارجية، وضم الجوانب التى ظهرت فى البداية منفصلة تحت اسم مشترك واحد. وبذلك حظى مصطلح "الوجود" بالوظيفة التى نسبتها إليه فى الفقرات السابقة. ولقد طبقت بعض المؤلفات الفلسفية وبالأخص كتاب "منازعات سواريز" مصطلحاتنا الوجودية كما يلى: يقول هؤلاء المؤلفون إن كلمة "وجود" إذا نُظر لها بصورة مجردة، تنطبق على كل من "ماذا" و"هذا". ولذا حين أستخدم كلمة وجود للإشارة إلى وجود إنسان، حينئذ ووفقًا لهذا المعنى إما أن أكون متحدثًا عن الطبيعة المثالية للإنسان بصورة منفصلة عن وجوده أو مشيرًا إلى وجود إنسان فعلى فى الواقع. فيكون مصطلح "الوجود" محايدا أولا يهتم بعملية التمييز بين الوضعين. ويمكن بهذا المعنى النظر لكلمة "الوجود" بمعنيين. فتعنى "ماذا" أى ماهية الأشياء، وتعنى "هذا" أى وجود الأشياء. وبهذا المعنى تعنى كلمة وجود الإنسان التعريف بماذا تعنى فكرة الإنسان أى تعنى "ماذا". وفى الوقت نفسه قد تعنى "هذا" أى وجود الفرد الفعلى. وفى هذه الحالة تعنى الصفات التى يوجد عليها الإنسان حين يكون موجودا فقط. ولذلك كان لزامًا على الفلاسفة المدرسيين حين يستخدمون كلمة "وجود" أن يوضحوا ما إذا كانوا يشيرون إلى "ماذا" أم إلى "هذا"، إلى "الماهية" وصفات الفكرة أم إلى صفات الوجود فى الواقع. كذلك يلاحظ أن الاستخدام المدرسى يميز دائمًا بين مصطلح "الواقع" ومصطلح "الوجود"، فماهية الواقعة التى لم توجد بعد وإنما قد توجد فى المستقبل، يمكن أن تسمى بمعنى من المعانى "واقعية" دون وصفها بالوجود. وبذلك يمكن التمييز بين الماهيات الواقعية والخيالية. والواقع أننا لن نعير التفاتًا لهذا التمييز المدرسى. وأعنى فى هذه المحاضرات بكلمة "الوجود" Being الوجود الواقعى للأشياء " Real Being" أى هذا. وإذا ظلت التفرقة ضرورية، فإننا سنسمى "ماذا" الماهية (What) أو الفكرة من حيث معناها الداخلى، وفى المقابل تظهر كلمة (هذا) "That" بمعنى الوجود الواقعى للأشياء أو تشير إلى اللامعنى الخارجى للفكرة. وسنلاحظ كلما تقدمنا فى هذا البحث أن هذا الفصل بين "هذا" و"ماذا" زائف، ومجرد مرحلة ضرورية أولية من مراحل الوصول إلى البصيرة الحقة. لن أحاول وضع أى فروق مذهبية بين كلمة "الواقع" "Reality" وكلمة "الوجود" "Existence" أو بين صفتى "واقعى" و"موجود". سنلاحظ أيضًا أن الموضوعات يمكن أن تكون "واقعية" بدرجات معينة من "الواقعية" بوصفها وجودًا كما يفعل معظم الكُتّاب، وإنما نستخدم المصطلحين بصورة تبادلية.

ونعود بعد هذا التحديد للمصطلحات الفنية لنتوقف قليلاً عند مفهوم الوجـود في اللغة الشعبية، فنلاحظ أنها لا تتركنا تحت رحمة هذا التمييـز بـين المحمـول الوجودى والمحمولات الأخرى أو مـا يـسميها "كـانط" المحمـولات الحقيقيـة للموضوعات. لقد نمت عملية تجريد "ماذا" و"هذا" بصورة بطيئة فى عقول النـاس، ونادرًا حتى الآن أن تكتمل إلا فى عقول المفكرين المتخصصين. والواقع أن كثيرًا من الكلمات والعبارات التى كانت تشير إشارة واضحة إلى "ماذا" بدأ استخدامها فى اللغة الوجودية الشعبية كوسائل للإشارة إلى وصف موضوع معين بالوجود. ولقـد ظهرت العديد من الطرق التى تشير بها اللغة الشعبية للوجود، نعرض منها ثلاثـة فقط نظرًا لأهميتها بوصفها تشكل إرهاصات للمفاهيم الوجودية الفلسفية التى نشير إليها ونحاول تفسيرها.

تشير الفئة الأولى من العبارات فى اللغات المختلفة إلى وجود الموضوعات من خلال صيغ محددة، تتجه كلها إلى القول بأن هناك موضوعًا يمكـن أن يـرى ويقع فى متناول أيدينا، أو يمكن أن يوجد أو يلاحظ أو هو واضح بذاتـه أو كمـا يقول الألمان "موجود"[٢]، وتشير فى الوقت نفسه إلى أن اللاوجود يعنى دائمًا غير القائم أو ليس فى متناولنا أو ليس حاضرًا أو لا يمكـن أن يوجـد. فتـربط هـذه العبارات دائمًا الوجود الحقيقى للموضوع بمدى وضوحه واقترابه وبروز ملامحـه أو حضوره أو وقوعه فى نطاق الخبرة، كما تتضمن أيضًا أن الموضوع حادث أو حدث كان موجودًا هناك أى تصادف وجوده. فتقول كما يقـول الـواعظ الـساخر للإنسان قد لا تعتقد فى وجود حياة أخرى هناك، ولكنها موجودة. ويؤكـد القاسـم المشترك فى هذه العبارات الشعبية كلها وجود ما يسميه الفلاسفة بالعلاقة المباشرة، ويعتبرها أفضل الدلالات على وجود الموضـوعات؛ إذ تعـد واقعـة الـضوء أو الصوت أو الألم واقعة موجودة ومعطاة بصورة مباشرة.

وتختلف الفئة الثانية من العبارات بصورة واضحة عن الفئة الأولى. فتـشير إلى أن الموضوع لا يكون موجودًا بسبب وضوحه أو ملاحظته أو مجرد وجـوده،

---

(٢) عن الكلمة الألمانية "Vorhanden" موجود أو فى متناول أيدينا . (المترجم)

وإنما بفضل عمقه؛ أى ما هو أعمق من مظهره أو له أساس ودرجة صلابة واستمرارية أو بناء داخلى وعمق فى المعنى. وتأتى معظم العبارات فى هذه الفئة الثانية على شكل صور مجازية. فما يظهر هو الغلاف أو القشرة والموجود الحقيقى هو القلب أو لب الأشياء. يقول "هاملت"[٣] "ليست هذه إلا مظاهر يمكن أن يصطنعها الإنسان أو يتظاهر بها، ولكننى أعرف كيف أغوص وراءها وأعرف حقيقتها". كما توحّد بعض العبارات المجازية فى عائلة اللهجات الهندوأوروبية بين الوجود والتنفس والإقامة، أى بين الكلمات التى تشير إليها. كذلك يتصف الموجود بالحياة طالما أنه يعتمد على ذاته كما تصور الإنسان البدائى. فالتنفس مظهر واضح على الحياة، ولذلك يعد أيضًا دليلاً على الوجود. وإذا كان الوجود يعنى الإقامة، فإن اللاوجود يشبه الهائم أو القريب. فالموجود الحقيقى يقيم فى مكانه. والاستقرار دليل على الوجود. بمعنى آخر يكون الوجود نتيجة للمبادئ وما له جذور ولديه القدرة على النمو. إنه هدف أو نتيجة لمجموعة من العمليات. ولذا يتصف بالضرورة والسكون أو الثبات. كل هذه المفاهيم من السهل استنتاجها عند تحليل العبارات المعبرة عن الوجود فى اللهجات المختلفة.

ويعنى الوجود عند الفئة الثالثة من التعبيرات الشعبية "الأولى" أو "الحقيقى" أو "الصادق". ويظهر هذا المعنى واضحًا حين يتم اكتشاف عدم وجود بعض الموضوعات، أنها الأوصاف التى كانت توصف بها مجرد أوهام وصفات زائفة. حقيقة قد تكون هذه الموضوعات الموصوفة أفضل من تلك الموجودة بالفعل؛ أى بالفعل أى عبارة عن مثل عليا أو موضوعات نظرية، ولذلك يقال بأنه على الرغم من عدم وجودها، فإنها تعد الأفضل، إلا أن الأوصاف الشائعة لمثل هذه الموضوعات اللاموجودة تأخذ صورة اللوم وعبارات العتاب، فيعنى اللاوجود المظهر أو الوهم أو الأسطورة أو الزائف والخيالى والكاذب. ويعنى الوجود فى المقابل ما يمكن الاعتماد عليه أو الحقيقى أو الأصلى أو الصادق.

---

(٣) إحدى مسرحيات شكسبير . (المترجم)

(٢)

لقد عرضنا لبعض التعبيرات التى يستخدمها الفهم العام للإشارة إلى الوجود، ولاحظنا انقسامها إلى فئات ثلاث: تنظر الأولى إلى الوجود بمعنى المباشر، وترى الثانية الوجود مؤسسا فى العميق الذى لا يكون مباشرًا، وتصفه الثالثة بالأصلى أو الحقيقى أو الصحيح. والواقع أن الأفكار الميتافيزيقية المجردة تستمد معانيها مثلها مثل كل الموضوعات الفكرية الأخرى من التراث الشعبى ولا تختلف عنها. ويصعب فهم الفلاسفة فهمًا صحيحًا إذا فشل المرء فى معرفة مصدر مفاهيمهم وتصوراتهم والمصطلحات التى اعتمدوا عليها. وكما قال "تيشمولر" فى مقدمة مقاله "عن الميتافيزيقا"(٤)، إن نظرية أرسطو فى الوجود تقوم فى جانب كبير منها على سلسلة من القواعد النحوية الى تستخدم فى اللغة اليونانية. فتعود كل المفاهيم الفلسفية الخاصة بالوجود لنفس جوانب الخبرة الإنسانية التى قد لاحظتها الفئات الثلاث للمحمولات الوجودية الشعبية، وتعرفت عليها فى مراحل مبكرة من التاريخ البشرى. ويمكن رد الاختلافات بينها إلى المواقف الإنسانية الحياتية. لذلك من الضرورى، وقبل الانتقال إلى بحث فريد من التفصيلات الفنية، أن نعرض للمواقف أو بالتحديد للموقف الذى نجد أنفسنا فيه وعبرت عنه المفاهيم الشعبية؛ فمشكلة الوجود مثلها مثل كل المشكلات الإنسانية الأخرى، تعبر أولاً وقبل كل شيء عن مشكلة من مشكلات الخبرة وترتبط بالحاجات العملية للإنسان.

نحصل دائمًا على خبرة معينة فى كل لحظة، ودائمًا تأتى لنا كواقعة عمياء. فالضوء والظل، والصوت والصمت، والألم والفرح، والحزن والسعادة، كلها تعد فى جانب منها مجرد معطيات حسية أو وجدانية أو تتعلق بالحياة الباطنية بصفة عامة. وحين تظهر هذه الوقائع فى حياتنا وعالمنا تحوله دائمًا إلى لغز كبير، وتجعل منه مشكلة مبهمة بالنسبة لنا؛ إذ يصبح لدينا ما يسمى بالخبرة المباشرة أى مجرد خبرة قائمة موجودة فقط لا نعرف عنها شيئًا أو عن أجزائها، وتكون منفصلة تمامًا عن

---

(٤) تيشمولر جوستاف "Teichmüller" (١٨٣٢–١٨٨٨) فيلسوف ألمانى انتقل من المثالية التقليدية إلى الشخصانية، وردد أقوال "لوتزه". (المترجم)

أفكارنا وعن أى فكر بالنسبة لعلاقاتها. من جهة أخرى حين نفكر فى موضوع معين نشعر بما يسمى بالخبرة العاقلة أى خبرة لها معنى بالإضافة إلى وجودها والشعور بها، فنصبح فى هذا الجانب من حياتنا المعرفية على وعى بما يسمى بسلسلة من العمليات العقلية المسماة بالأفكار. وتتصف هذه الأفكار دائمًا بالنقص أو بأنها ليست كاملة تمامًا أو بما أطلقنا عليه فى فترات سابقة بأنها تحقق هدفًا معيّنًا أو تمثل المعنى الداخلى لما قد نقصده فى أية لحظة من اللحظات؛ إذ يصبح لحياتنا معنى بمجرد ظهورها ولكنه لا يكون مكتملاً فى أى لحظة من لحظات حياتنا اللحظية العابرة ونكافح دائمًا لإكماله. وتعد كل المذاهب الفكرية ما هى إلا محاولات لمواجهة ضيق نطاق وعينا وأفقه؛ فنحيا نبحث عن معانى خبرات حياتنا، ويشكل هذا البحث العملية المسماة بالتفكير.

عمومًا تدخل هذه العملية دائمًا فى صراع مع هذه الوقائع الصماء للخبرة المباشرة السابق ذكرها؛ إذ تشكل - طالما ظلت وقائع مباشرة - عائقًا أمام عملية التفكير، ونصفها بأنها تسبب لنا الحيرة والارتباك، وتشكل لغزًا بالنسبة لنا. من جهة أخرى نلاحظ أن هذه الوقائع نفسها قد تظهر أمام الوعى فى مناسبة معينة، ولكنها تنصهر مع الأفكار وتندمج معها وتلتحم بها بصورة فائقة. فحين ننجز فعلاً معينًا من أفعال الإرادة، وندرك بسرعة وفى الوقت نفسه من خلال حواسنا النتائج الخارجية لفعلنا. وحين نبحث عن موضوع نرغبه أو نتوقع وجوده ثم نجده، فإن عالم الأفكار يظهر أمامنا فى مثل هذه الحالات عالمًا قابلاً للامتداد. ونميل إلى الاعتقاد فى أحد أمرين، إما أننا نتحكم فى الوقائع بإرادتنا أو إلى القول إننا نطابق أفكارنا، ونحقق توقعاتنا فى أثناء الخبرة. بمعنى آخر قد ننجح فى التعرف على المعطيات المباشرة وتفسيرها فى ضوء أفكارنا وتوقعاتنا، ونشعر فى هذه الحالة بأننا نفهم عالمنا بصورة واضحة. وقد تظل الوقائع فى حالة أخرى عنيدة، وغالبًا ما يحدث، فترفض محاولات التعرف عليها، وتخالف التوقعات، وترفض الرضوخ لأفعالنا الإرادية، فيكون لدينا مهما كانت نظريتنا للوجود أو دوافعنا العملية نموذج للصراع الدائم بين الفكرة والخبرة. فحين يظهر التباين الحاد بين هذين الجانبين لحياتنا أى جانب الوقائع المباشرة والجانب الفكرى، ويقف التأمل الفكرى والواقعة

الصماء فى مواجهة بعضهما البعض، نشعر بمحدوديتنا، ونحس بالانزعاج والقلــق وعدم الراحة النفسية. والحقيقة أن هذا الانزعاج يشكل جــوهر خبرتنـــا العاديـــة بوصفنا كائنات محدودة متسائلة. فقد يكون الموقف معبرًا عـــن حالـــة خاصـــة أو موضع جـــدل عام أو عن صـــراع أو عـــدم يقين نظرى، ومع ذلك، وفى جميـــع الأحوال، ووسط كل تجاربنا المختلفة يتخذ الصراع صفات متشابهة، ولـــه ملامـــح أساسية؛ فقد يكون بين الغايات والقدر أو بين ما هو قائم وما نرغب فيـــه أو بـــين الفكرة والمعطى الحسى وبين المعنى والفوضى. إن ذلك نمط حياتنا اللحظية، ولـــن تدرك عقولنا الحقيقة طالما كنا كائنات محدودة، ولم تحسم إرادتنا المعركة لصالحها بعد.

قد يأخذ الصراع من الناحية العملية صورًا أخـــرى أو يـــسمى بمـــسميات متعددة، ولكنه من الناحية النظرية، وحين يتم النظر لمحتوياته وللعلاقات القائمـــة فيـــه، لا يعتبر هذا الصراع إلا محاولة لفهم الوجود أى جهد الفكر لفهم الوجود. ونقـــصد بالفكر هنا مجموعة الأفكار والمعانى الداخلية التى تحاول فهم المعطيات الحسية أو تفسير وقائع الخبرة المباشرة فى ضوئها؛ أى العملية الفكرية التـــى تحـــاول فيهـــا الأفكار السيطرة على الوقائع أو ضبطها. وحين تندمج الوقائع مع الأفكـــار، ويـــتم تفسيرها كلها يتوقف الصراع بين الفكر الوجود. الفكر إذن هو ما يحاول التعـــرف على الوقائع المعطاة. وحين تفشل أفكارنا الحاضرة فى فهـــم الوقـــائع أو تفـــسير فوضى الخبرة المباشرة، يسعى دائمًا للبحث عن أفكار أخرى نفسّر مشكلاتنا فـــى ضوئها. وننظر للفكر دائمًا بوصفه مصدر أفكارنـــا المثاليـــة ومخـــزن ذكرياتنـــا الماضية ومصدر كل المبادئ العامة التى نفسر الوقاع من خلالها، والحـــافظ لكـــل الأفكار التقليدية التى قد اكتسبناها من التربية. فتعد الأفكار مصدر صـــراعنا مـــع الوقائع المباشرة طالما أن عقولنا لا تتوقف عن إخراجها ومحاولة مطابقتهـــا مـــع الواقع.

فإذا كان ذلك تعريفنا للفكر؛ فماذا نقصد بالوجود؟ تبين إجابة هـــذا الـــسؤال عدة بدائل ممكنة. ولئن مازلنا نسعى إلى معرفتها حتى الآن فإنها تشترك على مـــا

يبدو فى ملامح واحدة أو بينها صفة مشتركة. فيعنى الوجود فى هذا الصراع ما يكون واقعًا ويختلف أو يتعارض مع ما قد تقترحه أفكارنا اللحظية فى لحظة معينة، ومازالت الوقائع لم تؤكده بعد أو تتفق معه. فيظهر الوجود دائمًا فى هذا الصراع، وفى ظل عدم اكتمال الوعى، بوصفه ذلك الواقع الذى نفترضه مقدمًا قبل أى تعريف أو تحديد معين؛ فلنعتبره شيئًا آخر غير أفكارنا اللحظية المحدودة؛ فيكون موقفنا – كما سبق أن وضحنا – موقفًا قلقًا يسبب لنا الانزعاج، ونرغب فى استبداله بموقف آخر. وتعد أفكارنا ناقصة غير كاملة التجسد، طالما أنها عبارة عن تجسدات جزئية للمعنى، ولا نشعر بالألفة مع عالمنا على الإطلاق. لذلك لابد أن يتضمن الآخر الذى نبحث عنه إذا ما وجدناه موقفًا يتوحد فيه الفكر والواقع ويتوقف الصراع بينهما، ويحقق فيه الفكر مثاله الذى لم يكتمل بعد. ولكى نبحث مقدمًا هذا الموقف أو نعرفه علينا أن نقدم أولاً إجابة دقيقة للسؤال عن أين تكمن نقيصة وعينا اللحظى، وأين يقع الخلل فى أفكارنا وفى علاقتها بالوقائع؟

وينتج عن ذلك أن معرفة النقص فى موقفنا الحالى، والتنبؤ بهذا الآخر الذى نبحث عنه وهذا المتمم الذى نحتاج إليه، والذى تؤدى ملاحظة وجوده إلى إنهاء الصراع، تكون محددة ومحكومة بقدرتنا على الاختيار بين مجموعة من البدائل التى يفرضها الموقف الفكرى المحدود. فنستطيع تعريف "الآخر" أو الوجود الحق، بأنه الوجود الذى يؤدى حضوره أمامنا فى هذه اللحظة إلى إنهاء حيرتنا وانطفاء حالة القلق، وذلك طالما أنه يبدو شيئًا مرغوبًا فيه أو من الممكن الرغبة فيه؛ أى موضوعًا للرغبات. من جهة أخرى قد نعتبر الوجود، وغالبًا ما نفعل، بوصفه المعيار الذى نحكم به على أفكارنا ونصفها بالصواب أو بأنها خاطئة، وقد نتجاهلها أو نتخلص منها، وذلك طالما يظهر الوجود كما لو كان قدرنا أو سلطة عليا تحكم أفكارنا، وقد تقضى عليها، ويكون الوجود غالبًا فى هذه الحالة هو غير مرغوب فيه، وقد ينظر على أنه شر لابد منه. وتوجد طرق أخرى نستطيع تعريف الوجود بها عن طريق الوقائع المباشرة أو عن طريق الأفكار، ولكن الواقعة والفكرة أو الواقع المباشر والفكر، هما العاملان الرئيسان اللذان يؤدى الصراع بينهما إلى تحديد مفهومنا عن الوجود وما يوصف بالواقعية؛ إذ تشكل وحدة بعض العناصر المدركة

من فهمنا لهذين الطرفين أو العاملين المشتركين فى الصراع مفهوم الواقع فـــى أى نظرية وجودية أو تدرس الوجود.

بعد تلخيص الآراء الشعبية ومعرفة الموقف الذى يحدد أى محاولة نقوم بها لتعريف الوجود، أصبحت لدينا القدرة على الانتقال مباشرة إلى دراســـة المفـــاهيم الأخرى التى ظهرت فى تاريخ الفكر الفلسفى لتعريف معنى الوجود. ويمكن القول إن هناك أربعة مفاهيم رئيسية للوجود فى الفلسفة. نتناول اثنين منهـــا فـــى هـــذه المحاضرة بصورة مفصلة، ثم نقدم دراسة نقدية لهما نمهد بها الطريـــق لدراســـة المفهومين الآخرين.

نعرض فى البداية، وبصورة عامة، لأسماء هذه المفاهيم الأربعة. حقيقة أن مجرد التسمية لن توضح المعنى المقصود، إلا أنها تكفى كمجرد عناوين أساســـية يمكن أن يؤسس البحث عليها أو تشكل محاوره الرئيسية. أطلق على المفهوم الأول اسم "التعريف الواقعى لما هو موجود"، وعلى الثانى اســـم "المفهـــوم الـــصوفى". والمفهوم الثالث ليس من السهل وضع اسم له، ولذا أطلق عليه أحيانًا اسم "النظـــرة التقليدية للمذهب العقلى النقدى الحديث". وأكتفى بتوضيح تشكيله أو تكوينه، وأطلق عليه اسم "مفهوم الوجود بوصفه الحقيقة" أو وفقًا لمـــا هـــو شـــائع الآن "الوجـــود بوصفه الحقيقة القابلة للتحقق تجريبيًا أو فى الخبرة". المفهوم الرابع أطلق عليه اسم المفهوم المثالى البنائى للوجود". يعد الوجود وفقًا للمفهوم الأول مستقلا عن أفكارنا التى قد تشير إليه أو التى من الممكن مستقبلاً أن تتفق معه. ويرى هذا المفهوم أن الوجود ليس قائمًا فى الخارج فقط وبعيدًا عن أفكارنا دون النظر لمدى صلة هـــذه الأفكار بالإرادة أو الرغبة فيها. والمقصود هنا إرادة الأفكار أو إرادتنا نحن؛ فـــلا تؤثر أفكارنا المجردة على الواقع. المفهوم الثانى يرى أن الوجـــود هـــو المباشـــر بصورة نهائية ومطلقة. ولذا ينتهى حينما يوجد أو يتم الشعور به أى القيام بمحالـــة فكرية لتحديده أو تعريفه، وبهذا المعنى يشبع الأفكار مثلما يشكل الواقع، ولذا يعـــد الوجود وفقًا لهذا المفهوم الهدف الذى تسعى إليه رغبتنا. المفهوم الثالث يـــرى أن الوجود ببساطة هو "الصحيح" أو "الحقيقى". كذلك وطبقًا للـــصورة الحديثـــة لهـــذا

المفهوم، يعد "الوجود" هو ما تبيِّن الخبرة – حين تحقق أفكارنا – صوابه – بالنسبة لهذه الأفكار أو "الإمكانية الصحيحة للخبرة". المفهوم الرابع يرى أن الوجود هو ما يقوم فى النهاية المعنى الكامل لنسق من الأفكار فى خبرة كاملة نهائية.

أبدأ بعرض المفهومين الأول والثانى، وهما مفهومان متعارضان ، لعب الصراع بينهما دورًا كبيرًا فى تاريخ اللاهوت.

(٣)

يعتبر المفهوم الأول أكثر المفاهيم الوجودية الأربعة شهرة على الإطلاق، ويعنى الوجود، وفقًا لهذا المفهوم، الاستقلال الكامل للشىء الموجود عن الفكرة أو الخبرة التى قد تشير إلى هذا الشىء أو تقوم بمعرفته أو الشعور به. وينسب عادة للواقعية الميتافيزيقية التى تعتبر الوقائع المستقلة موجودات حقيقية يشكل الاستقلال جوهر وجودهم.

لابد من التأكيد قبل فهم مضمون هذا المفهوم على أنه المفهوم الوحيد من بين المفاهيم الأربعة للوجود الذى يفصل بصورة حادة بين "ماذا" و"هذا" أو بين "الماهية" و"الوجود" بالنسبة للموضوع الموجود، ويؤكد التمييز بينهما. لم يحدد التعريف الواقعى بصورة مسبقة أى الموضوعات التى تتصف بالوجود وفقا لهذا المفهوم. ويجب أن يعرف المرء وفقًا للتعريف الفرق الذى يستطيع به التمييز بين الموضوعات الواقعية وغير الواقعية؛ فقد تعد المثل العليا والأوهام والكائنات الخرافية موضوعات غير موجودة. وقد تعتبر الموضوعات التى تثبت الخبرة ماهياتها موضوعات واقعية؛ فيكون الفرق بين وجود الموضوعات أو عدم وجودها فريدًا، ولا يمكن تسميته بالفرق فى "الماهية" بالنسبة للموضوعات الموجودة وغير الموجودة. والفرق الذى يقوم على "الوجود" أو على "هذا" يمكن التعبير عنه بالقول بأن الموضوعات الخيالية تعتمد على الأفكار والآمال والأحلام التى قد تتصورها،

فى حين أن الموضوعات الواقعية تكون مستقلة كلية عن الأفكار التى قد تشير إليهم، طالما أن هذه الأفكار تعد مختلفة تمامًا عن موضوعاتها.

تم تطبيق هذا المفهوم الأول للمحمول الوجودى من قبل المفكرين الذين وضعوه على موضوعات عديدة متنوعة ومختلفة، وتم اعتبار المادة والروح وفقًا لهذا المفهوم من الأشياء الواقعية؛ إذ لا تتجه الواقعية بالضرورة نحو المادية على الرغم من أن الماديين واقعيون. وطالما أن كل شىء يقوم على المحمول الوجودى وليس على ماهية (ماذا) الموضوع الذى يطبق عليه الفيلسوف الواقعى هذا المحمول الوجودى، فإننا لا نستطيع أن نجزم مسبقًا أن عالم الفيلسوف الواقعى قد لا يكون مملوءًا بالعقول. ويمكن الإشارة إلى العديد من الكائنات من النمط الواقعى التى ظهرت فى الفلسفات الواقعية على مدار تاريخ الفلسفة. فهناك "الواحد، الأيلى"، وكثرة "إنباذوقليس" أو "ديمقريطس" ومثل "أفلاطون" وتعريفه لها بوصفها كائنات واقعية لها وجودها المستقل ولها قيمتها الخاصة بها، وكائنات "أرسطو" الفردية بكل درجاتها من "الله" إلى "المادة"، وطبيعة "الرواقى" وذرات "أبيقور". وكل عالم الكائنات المخلوقة فى اللاهوت المدرسى حين يتم النظر لهم بوصفهم كائنات مستقلة عن الله. وجوهر "إسبينوزا"، وذرات أو "منادات" "ليبنتز"، والأشياء فى ذاتها عند "كانط"، وكائنات "هربارت" الواقعية، والمادة عقل عند "كليفورد"، وغير القابل للمعرفة عند "سبنسر"، وكل الكائنات الأخلاقية فى كل المذاهب الميتافيزيقية الحديثة، كل هذه الأنواع المختلفة فى القيمة والأوصاف من الموضوعات المدركة، يمكن اعتبارها وفق المفهوم الأول للوجود كائنات واقعية، ولذلك يعد كل هؤلاء الفلاسفة واقعيين.

ولذلك من الواضح أن هذا المفهوم الأول للموجود لا يطابق أى تعريف من التعريفات الشعبية الأربعة للوجود. فلقد صارت الذرات كما نعرفها جميعًا غير قابلة للرؤية المباشرة. ولا نعرف "الواحد" "الإيلى" إلا بالعقل. والمثل الأفلاطونية ليست جسمية. وتعتبر "مونادات" "ليبنتز" نفوسًا. وتعد الأشياء الكانطية فى ذاتها وكائنات "هربارت" الواقعية غير قابلة للمعرفة. مثلها مثل القدرة اللامعروفة التى

قدمها لنا "سبنسر". كذلك يلاحظ أن كل المفكرين الذين طبقوا هذا المفهوم الأول للوجود على الموضوعات المختلفة قد اعتمدوا على "العقل"، ولم يتجهوا إلى الرؤية الحسية لموضوعاتهم أو استندوا إلى أى صورة من الصور التى تعتبرها الميتافيزيقا الشعبية كافية للتعبير عن هذا المفهوم الوجودى. حقيقة يتضمن هذا المفهوم الأول للوجود القول بأن ما هو موجود يكون بمعنى من المعانى شيئا معطى وواقعة موجودة. وبذلك يكون أكثر اقترابًا من وجهة النظر الشعبية الثانية، والتى يعنى الواقعى عندها "العميق" أو "الأساس الحقيقى" الذى يكمن وراء ما هو معطى أو الذى يكون كائنًا بصورة معينة فى أعماق الخبرة المباشرة أو تحت سطحها، كذلك قد يعد هذا المفهوم الأول للوجود تطويرًا للمفهوم الشعبى الثالث للوجود الذى يرى أن الواقع يجعل الأفكار عنه صحيحة أو خاطئة. باختصار شديد يأتى التعرف الأول للوجود مركبًا من المفاهيم الشعبية الثلاث مع التركيز على المفهوم الثانى الذى يرى أن الوجود يكون وراء خبرتنا المباشرة أو تحتها.

وحين يتم بحث العلاقة بين هذا المفهوم الأول والصراع الدائر بين الفكر والوقائع اللحظية المباشرة للوعى ومعرفة صلته بالصراع المزعج الذى سبق الحديث عنه، نلاحظ أن المفهوم أو الصورة الحالية للمفهوم الوجودى تعتبر "الآخر" عالمًا مستقلا تمامًا عن العمليات الباطنية التى تعرفه. فيعد الوجود مستقلا تمامًا عن الصراع الداخلى الذى نشعر به؛ لأن الوجود الحقيقى يكون منفصلا كلية عن إدراكنا الناقص. فتستطيع أن تعرف الوجود معرفة صحيحة إذا تمكنت من الهروب من القيود الباطنية التى تقيد الوعى. فترى الواقعية أن مثلما يهرب النساك إلى الصحراء وينعزلون عن العالم لتحقيق السلام الروحى، كذلك يجب أن تتخلص من كل ما يعتمد على الإدراك الباطنى المحدود والقيود العقلية حتى تصل إلى الحقيقة المستقلة الخالصة. حقيقة قد نتساءل عن كيف يمكن التخلص من الصراع الداخلى وعن الطريقة المحققة لذلك، إلا أن هذا التساؤل مسألة أخرى. فما يتم عرضه الآن يرتبط بتعريف المذهب الواقعى للوجود وليس بنظرية المعرفة عنده؛ فقد يعتقد الواقعى بقدرته على الهروب أو لا يعتقد، فما يهم الآن أنه يرى من الضرورى التحرر من القيود الداخلية لإدراك الحقيقة النهائية.

ولتوضيح نوع الاستقلال الذى تشير إليه النظرة الواقعية للوجود، نفرض أن لديك فكرة أو خبرة أو إدراكًا معينًا. وتقول أن هذه الفكرة أو تلك الخبرة تعد معرفية تعرف منها وجود شئ معين. ويؤكد مفهومنا للوجود بصورة أساسية أن إذا كنت تعرف موضوعًا واقعيًّا، واختفت معرفتك من العالم، فإن اختفاء معرفتك لا يشكل فرقًا إلا صدفة أو بصورة غير مباشرة بالنسبة للموضوع الواقعى الذى تعرفه. فمثلاً إذا كنت تنظر لجبل حقيقى موجود فى الواقع وتراه رؤية مباشرة فتلك معرفة لشيء موجود. فإذا ما تركت مكانك وتوقفت الرؤية المباشرة للجبل، فإنه يظل وفقًا لهذا المفهوم موجودًا، ويكون وجوده بالحالة نفسها التى كان عليها فى أثناء رؤيتك المباشرة له. لذلك ما يفترضه أى فيلسوف واقعى يعنى أن مفهوم الوجود الأول لا يؤكد أن "صفة الاستقلال" عن العمليات المعرفية الخارجية الفعلية والممكنة، لا تمثل صفة كلية عامة للموضوعات الخارجية الواقعية فقط، وإنما تشكل أيضًا تعريفًا لوجود الموضوع المعروف نفسه، لذلك الموضوع الموجود لا يتأثر وجوده بمعرفة المعارف الخارجية ولا تؤثر هذه المعرفة سواء حدثت أو لم تحدث على الوجود الباطنى للموضوع المعروف.

فيكون الموضوع وفقًا لهذه النظرة معروفًا أو غير معروف، أو قد يكون معروفًا أحيانًا وغير معروف أحيانًا أخرى، أو قد يكون أيضًا معروفًا الآن من قبل فرد معين ومعروفًا فيما بعد من قبل فرد آخر. وقد يشترك فردان فى معرفة الموضوع أو بمعرفة كل فرد منهما على حدة، فإنه فى جميع الحالات لا يتأثر وجوده وفقًا للمفهوم الأول للوجود، فجوهر هذا التعريف الأول يستند إلى هذا الاستقلال المفترض فى تعريف الواقع، ويعتبره وسيلة لإدراك الوجود.

نعود ثانية إلى المفاهيم الشعبية الثلاثة للمحمول الوجودى، ونحاول معرفة مدى صلتها بهذا المحمول الجديد، أولاً أتكون الواقعة الموجودة وفقا لهذا المعنى الجديد واقعة معطاة أو مباشرة؟ يجيب الفيلسوف الواقعى إنها بمعنى من المعانى تعد "معطاة" على الرغم من أنه يقول بأن الطريقة التى تظهر بها كواقعة معطاة أو قائمة لا تقوم على الشعور أو عن الطريقة التى يتم الشعور بها؛ فتكون الواقعة

"معطاة" أو "مباشرة"؛ لأننا حين نعرف موضوعًا لا نخلقه أو نؤثر فيه أى لا ترتبط العملية المعرفية بالموضوع الموجود على الإطلاق. ومهما تكن العملية الفكرية التى يقوم الفرد بها ، فالموضوع "معطى" وقائم فى الخارج. المثل الأفلاطونية قائمة وموجودة على الرغم من عدم الشعور بها وتعد كائنات واقعية، ولها وجودها مثل كائنات "هربارت". ومع ذلك غالبًا ما تقلل الواقعية من شأن وصف الموضوع بأنه "معطى" أو "مباشر" على الرغم من أن بعض مذاهبها أو صورها تعتمد كثيرًا على وجود هذه الصفة حين تتجادل مع الشكاك والمتصوفة. ثانيًا: أيكون الوجود وفق هذا المفهوم الجديد شيئًا أعمق من مجرد الواقعة المباشرة أو ما هو مباشر؟ يكون أعمق إذا كان المقصود بالوقائع المعطاة وقائع الحس التى يمكن ملاحظتها أو الشعور بها. فلا شأن للواقع المستقل بالمشاعر المباشرة أو العمليات الفكرية التى يقوم بها الفرد. فالوجود شىء وراء ما تراه أو تحسه أو تشعر به. فقد تتلاشى الرؤية والشعور والإحساسات. ويظل الوجود قائمًا هناك حين لا يكون مرئيًّا أو مشعورًا به أو محسوسًا من قبل أى ملاحظ فى الخارج. وهكذا من الواضح أن الواقعيين يؤكدون دائمًا جوهرية الواقع. وتم تطوير المذهب الكلاسيكى عن "الجوهر" على أساس هذا المفهوم الخاص باستقلالية الوجود. ثالثًا هل يحدد الواقع مصداقية الأفكار أى يجعلها صحيحة أو خاطئة؟ يوافق الفيلسوف الواقعى على ذلك؛ فحين تحاول الأفكار البحث عن صحتها وتجنب الخطأ، تسعى للتعبير عن الأشياء المستقلة عنها؛ أى تسعى للاستقلال عن القيود التى تحددها.

وهكذا يظهر المحمول الوجودى الواقعى مركبًا من المفاهيم الشعبية الثلاثة على الرغم من اقترابه كما يظهر فى تاريخ الفلسفة من المفهوم الشعبى الثانى للوجود. فتقول الواقعية بالجواهر و"بالأعمق" و"بالباطنى" بوصفها أسسًا للوقائع، وتبحث عن عوالم يتعذر الوصول إليها. على الرغم من تفاخرها بأنها فلسفة تجريبية خالصة. كذلك تكون الواقعية كفلسفة أنطولوجية تبحث فيما هو موجود محايد فى مسائل عديدة أخرى. فوفقا لمفهومها عن الوجود يمكن أن يتصف أى موضوع مهما كان تكوينه أو مصدره بالوجود ويعتبر وجوده واقعًا. فيمكن وصف أى حالة عقلية أو شعورية

أو فعل معرفى بأنه موجود، طالما يمكن أن تتم معرفته من الخارج بوصفه موضوعًا من قبل أى عملية معرفية أخرى؛ إذ يمكن حتى للفعل المعرفى نفسه أن يكون مستقلا عن المعرفة الخارجية التى تعرفه. لذلك يفضل علم النفس دائما ووفق هذا المعنى النظرة الواقعية لوجود العمليات العقلية، أن يتم النظر إلى هذه العمليات بوصفها قابلة للمعرفة، وفى الوقت نفسه تكون مستقلة عن هذه الموضوعات التى من المفترض قدرتها على معرفتهم، والتى لا تتأثر سواء عرفت من الخارج أو لم تعرف. لذا لا تكون موضوعات الوجود الواقعى بالضرورة خارج أى معرفة كانت وإنما تكون فقط "مستقلة" عن أى معرفة تكون خارجها". بهذا المعنى قد يكون عالم "المونادات" الواعية موجودًا بصورة مستقلة. لذلك يجب أن يحتوى أى عالم واقعى على بعض الموضوعات التى تكون خارج أى عملية معرفية أيًّا كانت، طالما أن العلاقات بين العمليات المعرفية المختلفة وموضوعاتها حتى فى عالم العقول الواعية، يجب أن تكون علاقات خارجية لكى تحافظ على الاستقلال الذى يطالب به المذهب الواقعى. وهكذا لا يستطيع العالم الواقعى أن يكون من بدايته إلى نهايته عالما واعيًا، إذ لابد أن يضم بعض الموضوعات التى تقع خارج أى معرفة ممكنة.

وتبدو العلاقة التى تفترض الواقعية وجودها بين المعرفة وموضوعها علاقة غريبة ومحيرة. ولا تفيد من الناحية العملية أيًّا من الطرفين المشتركين فيها، فلا يتأثر الموضوع الواقعى إطلاقا بالمعرفة أو بكونه معروفًا أو غير معروف، فى حين أن العلاقة نفسها تعترف باستقلال الطرف الآخر لها، وتعتبر الوعى العارف واقعة مستقلة قائمة بذاتها، ولكنها تؤثر تأثيرًا كبيرًا على قيمته ودقته، وبالأخص على صحته العملية المعرفية ودقتها، طالما أن المعرفة بدون وجود موضوع واقعى مستقل عنها تعد حسب المذهب الواقعى معرفة باطلة. لا يرتبط الموضوع الواقعى المستقل بصحة أى عملية معرفة أو بقيمتها، شأنه مثل الكلب الطاعن فى السن حين يسمع نباح الكلب الصغير وإن كان الكلب العجوز على الأقل يسمع النباح. وتشبه العلاقة الواقعية بين الكائن العارف وموضوع معرفته علاقة الحصان بالقائم المربوط به، وإن كان الحصان قد يميل تجاه القائم الخشبى أو يتوتر حين يجذب الحبل المربوط فيه. إن العارف فى المذهب الواقعى لا يتأثر إطلاقًا بموضوعه.

ولئن حاول بعض الأخلاقيين الواقعيين فى المذاهب الخاصة بالإرادة تصحيح استقلالية العلاقة الخارجية بعين العارف والموضوع؛ فقالوا إن المعرفة تحرك الإرادة أو تجعلها تتحرك من تلقاء نفسها، فيتم استبدال الموضوع بالإرادة المستقل، إلا أن العلاقات الإرادية تعد موضوعًا آخر، وليست موضوع اهتمامنا الآن، وإن كنت أرى أنها تشكل خطرًا داهمًا على اتساق المفهوم الواقعى للوجود.

(٤)

يلاحظ حين يتم استعراض التراث التاريخى للمذهب الواقعى أنه كان من المذاهب واسعة الانتشار فى تاريخ الفلسفة. ولم يكن فهم الفلاسفة للوجود الواقعى منفصلا أو مستقلا عن المفاهيم الوجودية الأخرى؛ فلقد كانت القاعدة العامة فى الفلسفة أن يؤكد المذهب الفلسفى على أن "وجود" موضوعات معينة، لا يكون "وجودًا" بالمعنى الواقعى لمفهوم الوجود أو يكون "وجودًا" قابلا فى بعض جوانبه للتفسير الواقعى للوجود. فإذا تم النظر "لإله" "أرسطو" من وجهة نظر العالم فإنه يبدو للوهلة الأولى مشابها لأى موضوع واقعى آخر وله وجوده المستقل. فى حين إذا ما تم فحص الوجود الخالص القائم بذاته الذى ينسبه أرسطو "للإله" الواحد، نجد أنه بوصفه عالمًا بكل شىء، ويعلم كل جوانب الوجود بصورة كاملة، لا يستطيع أن ينظر لوجوده الخاص على أنه وجود مستقل بأى حال من الأحوال. وإذا نظر لنفسه مثل هذه النظرة، واعتبر وجوده مستقلا عن معرفتنا به، فإنه فى هذه الحالة سيحاول فهم وجودنا، وينظر لعالمنا بوصفه شيئًا آخر مستقلا عنه أو عن وجوده. ولا تشكل مثل هذه الآراء وفقًا لفلسفة أرسطو أى قيمة بالنسبة للإله الذى يكون عالمًا بكل شىء ولا يعرف عالما يكون مستقلا عن المعرفة التى تشير إليه؛ إذ لا يعرف "الإله" كما يقول أرسطو إلا نفسه. كذلك مثل "أفلاطون"، على الرغم من كونها تعد كائنات مستقلة عن وجودنا ، فإنها كانت فى حالتنا الوجودية السابقة ووفقًا للأسطورة شبة الحقيقية، معروفة بصورة حدسية مباشرة. وإذا ما تم تطوير هذه الصفة الخاصة بالعالم المثالى على حساب صفاته الأخرى، فإن وجود المثل

الأفلاطونية يتحول إلى الصورة الوجودية التى اتخذها المــذهب فيمــا يعــد لــدى "أفلوطين"، وتعد صورة صوفية فى حقيقتها. كما يمكن القــول بوجــود تفــسيرات عديدة لفلسفة "أفلاطون" تنسب "للمثل" وجودًا لا ينتمى لنمط الوجود الواقعى. كــان "كانط" واقعيًّا؛ ولكنه قال بوجود "عالم الخبرة الممكنة" الذى يحوى عالمًا جديدًا من الموضوعات التى يعتبرها موجودة، ولكن وجودها لــيس وجــودا مــستقلا علــى الإطلاق. كما لا يعد جوهر "اسبينوزا" موجودًا مستقلا، وإنما يعــد أيــضًا مطلقًــا صوفيًّا، إذ يحتمل تفسيرين أو عدة تفسيرات، مثله مثل المحاسب المتلاعب بالدفاتر لا تستطيع أن تعرف نمط الوجود الذى يقصده حين تبحث فى كتبه. ويحوى عــالم "هربارت" إلى جانب الوقائع المستقلة وقائع عرضية، تعــد بالنــسبة لنــا كائنــات صحيحة وإن كانت وفقًا لمذهب "هربارت" ليس لها وجودها المستقل. والواقــع أن هذه المجموعة من المفارقات فى تاريخ المذهب الواقعى على درجة كبيــرة مــن الأهمية؛ إذ تبين الدراسة المتعمقة لأى عالم واقعى أنه يحوى موضوعات لا تكون واقعية أو موجودة بالمعنى للوجود أو أنها لا تكون موجودة حــسب هــذا المعنــى وحدة وإنما حسب معنى آخر. ولئن كان ذلك ما يكتشفه أى دارس للواقعية ، فإنــه اكتشاف قد يقضى عليها.

وإذا ما تم الانتقال لتقدير القيمة العملية للميتافيزيقا الواقعية فى تاريخ الفكــر الدينى والحياة الدينية، فإنه من الواضح أن هذه المفاهيم الميتافيزيقية المختلفة مثلها مثل كل التصورات الإنسانية الأخرى، تعد فى جانب منها أنشطة عملية واضــحة تجاه "الآخر" الذى تبحث عنه العقول المتناهية. ولئن كان المعنى الحقيقى للأفكــار عند الواقعيين معنى خارجيًّا، فإن معناها الداخلى يظل قائمًا وفارضًا نفسه؛ إذ يعتقد الواقعى فى مذهبه؛ لأنه يشعر ببساطته أو معقوليته أو بأنه يتفــق مــع اهتماماتــه الباطنية الباطنية، كذلك يستحيل علينا التفكير دون القيام بفعل أو النية للقيــام بــه. فحين نفكر نرغب ولدينا معانى داخلية، وطالما كان لدينا أفكار حاضرة بالفعل فإنها تجسد أهدافًا معينة. ووفقًا لذلك نجد كل التعريفات الوجودية الأربعة ما هــى فــى الحقيقة إلا تعبيرات عن اهتمامات إنسانية كلية واضحة فى كل من الحياة والعــالم؛ فحين يعرف الإنسان مفاهيمه الفلسفية يقترف بحثه العملية.

تعد الفلسفة الواقعية بالإضافة إلى كونها جهدًا فلسفيًّا لمواجهة المشكلة العامة للوجود نتاج دوافع اجتماعية وتعبيرًا عنها، فمن الناحية الاجتماعية ولأسباب عملية خالصة تقوم باعتبار "الآخر" أو "الصديق" مثلاً كائنًا مستقلا وله حياتــه الباطنيــة المستقلة عن معرفتى به. ولئن كانت هذه النظرة للعلاقة الاجتماعية يتم الأخذ بهــا بعد خبرات عديدة ، فإن صورها الفكرية المتطرفة لم تؤكدها أى خبــرة إنــسانية، وتتعارض بالفعل مع أى حالة يتحقق فيها التواصل بين عقل وآخــر، كــذلك مــن الملاحظ أننا نجد من المناسب اجتماعيًّا أن ننظر للموضوعات المشتركة لمعرفتنــا الإنسانية والاجتماعية بوصفها موجودة مستقلة عن وجودى ووجود صديقى وعن أى إنسان آخر موجود أو من الممكن وجوده، وهكذا نصل فى النهاية إلى اعتبــار هذه الموضوعات المشتركة من الناحية النظرية كائنة مستقلة عن كــل العمليــات المعرفية. فإذا ما أخذنا إلى هذه الدوافع الاجتماعية الدافع الخــاص بالرغبــة فــى الهروب من حالات الانزعاج والقلق التى تصيبنا بسبب شعورنا بــالنقص وســبق الحديث عنها، فإن الدوافع الخاصة لأكثر صور المــذهب الــواقعى تجريــدا يــتم تبريرها. حقيقة هناك دافع مهم وعميق يكمن فى لب المذهب الواقعى، يتمثل فــى الاهتمام برؤية الوجود بوصفه الواقعة الفردية أو المحددة بصورة حاسمة ونهائيــة، وهو اهتمام على درجة كبيرة من التقدير، إلا أنه جاء مجردًا فى المذهب الــواقعى ومثَّل إشكالا نظريًّا للفلسفة الواقعية، بل إن هذا الدافع كما سيتضح فيما بعــد يعــد دافعا عمليا. إننا نؤمن فى الفردية المحددة للأشياء؛ لأننا نحتاج للفردية ونحبها ولا نستطيع تبرير مثل هذا الاعتقاد إلا على أسس أخرى غير هذه الأسس الواقعية.

يترتب على ذلك أن مقارنة المذهب الواقعى بالمذاهب الأخرى، تشكل أساسًا لتفسير أسباب اهتمام الناس بالمذهب الاجتماعى المحافظ؛ فقد كانت الواقعية تمثــل المذهب الميتافيزيقى فى تاريخ الفكر لحزب النظام الاجتماعى الصالح، طالما ينظر إلى النظام الجيد على أنه شيء موجود بذاته ومستقل ويمكن المحافظة عليه. ولذلك يعد أصحاب الأحزاب التقليدية المحافظة والمنتمون للجانب اليمينى المتطرف فــى أى نظام اجتماعى من أصحاب الاتجاه الواقعى فى ميتافيزيقاهم. كذلك يعد رجــال اللاهوت المحافظين من أصحاب الاتجاه الواقعى حين يخاطبون الناس، بينما حــين

يخلوا بأنفسهم فإن هؤلاء المحافظين إن كانوا حقًا على درجة عالية من الإيمان يتجهون بحديثهم نحو التصوف. ويعتبر الطغاة من الحكام واقعيين؛ فلقد أشعلت الواقعية النار للشهداء ونصبت المشانق للمصلحين. ويضع الواقعيون مجموعة من الموضوعات الاجتماعية التي يعتبرونها تشكل أساسًا صلبًا لميتافيزيقاهم كمفهوم الملكية والموضوعات العملية والفنية عمومًا والنقود والأدوات والآلات وكل ما يمكن أن ينتقل من يد إلى أخرى والأرض التي نسير عليها؛ فإذا ما تشكك فرد في قيمة المذهب الواقعي سريعا ما يسأله الواقعي ما إذا كان لا يؤمن باستقلال هذه الموضوعات عن أفكاره؟ فيكون الواقعي مسلحًا بوجود مثل هذه الموضوعات للرد على كل من يعترض على الواقعية. يؤكد الواقعي دائمًا صحة آرائه ورجاحتها. ويعني بصحتها أو صوابها ملاءمتها للحياة الاجتماعية. ويتهم في الوقت نفسه كل من لا يؤمن بصحة هذا الاعتقاد في الواقع واستقلاله بأنه مريض عقلي أو مضطرب اجتماعي. ولذلك من الغريب حقًا أن تجد المفكر نفسه الذي يؤكد استقلاله الواقع عن كل الاهتمامات الإنسانية والفكرية، يعود في اللحظة نفسها للتأكيد على صحة هذه الاهتمامات الفكرية والعملية كدليل على صحة آرائه ودعواه. وقد تتساءل أيها القارئ الكريم الآن أليس هناك فلاسفة واقعيين مصلحون ولبراليون؟ كان الفلاسفة الماديون واقعيين، ولكنهم ما زالوا- كما يقول "كانط" - دوجماطيقيين، ومتعصبين لما يبشرون به بوصفه أفكارا موثوقا بها ويتمسكون بمفاهيم اجتماعية معينة على الرغم من الشكوك المثارة حول أصلها ومنشأها.

فإذا كانت الواقعية مناسبة اجتماعية؛ فإنها تعد نظرية متناقضة من الناحية النظرية؛ فالفصل بين المعاني الخارجية والداخلية أمر مستحيل كما يتضح فيما بعد. حقيقة تعد الواقعية بداية جيدة للمذهب الميتافيزيقي حين تقدم تلخيصًا لموقف الكائن المتناهي، وتؤكد عدم قدرتنا وشعورنا بالقلق والانزعاج من عدم تحقيق وحدتنا بالآخر الذي نسعى له. وتعد في الوقت نفسه خطوة مهمة للفهم الصحيح لمعنى الفردية والكائنات الفردية حين تحاول تعريف معنى التحديد والنهائية. وتعتبر ممهدة للنظام الصحيح حين تبين باختصار طبيعة وعينا الاجتماعي وعالمنا الاجتماعي طالما أن النظام الصحيح في تصورنا عن البشر يعتمد من الناحية

العملية ومن لحظة إلى أخرى على قلة التفكير النظرى وزيادة النشاط العملى. ومع ذلك حين يتم النظر للواقعية باعتبارها مذهبًا ميتافيزيقيًّا نهائيًّا وتامًّا وليس بوصفها مرحلة من مراحل الوصـول إلى الحقيقـة، فإنها - كما يتضح فيما بعـد - لا تحتاج إلى نقد اللحظة التى تحاول جمعها، وتناقض مفاهيمها فـى اللحظـة التـى تضعها، وتؤكد الاعتماد المتبادل بين المعرفة والوجـود فى اللحظـة التى تعلـن فيها استقلال الوجـود. وباختصار شـديد لا تتلفـظ الواقعية بعبارة دون أن تقـع فى التناقض.

وتتمثل الصعوبة الفنية، كما نوضح فيما بعد بالتفـصيل، وكمـا سـبق أن وضحت لنا ميتافيزيقا "أرسطو" فى مشكلة طبيعة الفردية ومعنى الكليات. فيجب أن تكون الموجودات المستقلة أفرادًا ووقائع محددة ومكتملة ومعطيات فريدة وموجودة فى الواقع قبل أى معرفة. ولذا لابد من وجود فردين على الأقل فى عالم الفيلسوف الواقعى، ومع ذلك يستحيل وجود مثل هذين الفردين. فالأفراد فى العالم الواقعى ما هى إلا مجرد موضوعات فكرية، لا تتحدد حتى لدى الفيلسوف الـواقعى إلا عـن طريق عملية فكرية. فى حين أن التفكير الخالص بوصفه مقابلا للوقائع الحسية أى التفكير المجرد كما لاحظ "أفلاطـون" وكان محقًّا فـى ملاحظتـه، لا يعـرف إلا الكليات فقط وأنساق الوقائع المرتبطة بعضها ببعض. وهكذا تهدم هـذه الـصعوبة الفنية "الواقعية"؛ إذ تناقض قوانينها بوصفها كليات وقائعها الفردية. فمـا يوصـف بالوجود من وقائعها لا يكون إلا مدركًا أى حقيقة كلية أو كثرة من الوقـائع التـى يضمها نسق واحد. وفى الوقت نفسه لا تعترف إلا بالوقائع الفردية التى لا تـرتبط ببعضها البعض، وتلغى الكليات، وتحتاج للاستقلال المتبادل، لذلك لا يمكن إثبـات صحتهم بأى طريقة كانت. ويثبت التاريخ أمثلة عديدة على هـذه النتيجـة أو هـذا التناقض. ويعد عالم "هربارت"(٥) من "الوقائع" مـن هـذه النمـاذج التاريخيـة؛ إذ تستطيع هذه "الوقائع" بالرغم من انفصالها، وعدم اتصالها ببعضها البعض حـسب

---

(٥) هربارت، يوهان فريدريش (١٧٧٦-١٨٤١): فيلسوف مثالى ألمانى أهم أعماله، الموضوعات الرئيسية فى الميتافيزيقا (١٨٠٨)، "الفلسفة العلمية العامة" (١٨٠٨). (المترجم).

وجهة نظر الفيلسوف أن تتعامل مع بعضها، وفى الوقت نفسه الذى لا يتأثرون فيه بأى حوادث خارجية ويحافظون على وجودهم المستقل ولا يتغيرون ينسجون الأحداث[٦]. وهكذا يعد هذا الوضع الغريب فى نسق "هربارت" الممزق نموذجًا لأى عالم واقعى.

(٥)

إذا تركنا هذه المشكلة الكبرى الخاصة بمفهوم الوجود الواقعى للدراسة التفصيلية فيما بعد، وانتقلنا إلى دراسة المفهوم الثانى للوجود، نلاحظ وجود خصم عنيد "للواقعية" من قديم الأزل. لم تكن المثالية هذا الخصم وإنما التصوف؛ إذ يخص المفهوم الثانى من المفاهيم الأربعة للمحمول الوجودى مجموعة من المدرسين أو المتصوفة أصحاب النظرات الفلسفية. حقيقة يعد التصوف مجرد مذهب للفضيلة، إلا أن ذلك لم يمنع قيام فلسفات كثيرة عليه. ولئن كان المفهوم الوجودى الثانى قد أسيء فهمه من قبل معظم نقاد التصوف الفلسفى ، فإن قيمته التاريخية فى منتهى الأهمية وقيمة كبرى. إذ يظهر التصوف دائمًا ومرات ومرات بوصفه مرحلة انتقالية فى الحضارة الإنسانية. فكان له تأثيره الواضح والكبير على الأدب، وكان مسئولاً ومساهمًا بقدر كبير فى تطور الأديان الكبرى؛ حيث لا يمكن فهم تاريخ الأديان أو التاريخ الدينى بدون تقدير التعريف الصوفى للوجود.

بدأ التصوف فى الهند حين ظهرت "اليوبنشاد" و"الفيدانتا". وانتقل منذ زمن بعيد إلى أوربا، وتم إعادة اكتشافه من جديد، فحوت محاورات أفلاطون بعض صوره. وجاء تفسير الحياة الباطنية لله عند "أرسطو" قائمًا على دوافعه. شكل التصوف عنصرًا مهمًّا فى مذهب "أفلوطين" حين امتزج ببعض مفاهيم الفلسفة الواقعية والمذهب المثالى. انتقل إلى اللاهوت المسيحى من خلال المدرسة الأفلاطونية الجديدة، وأثر فى العصور الوسطى فى تأملات الفلاسفة المدرسيين؛

---

(٦) انظر ملاحظة الأستاذ "برادلى" فى كتابه "المظهر والواقع".

فحاول القديس "توماس الإكويني" الإفادة من مزاياه دون الإخلال بمبادئ المذهب الأرثوذكسي أو التقليدي المسيحي. وأسهم "مايستر إكهارت" الذي كان تلميذا للقديس "توماس" واستقل عنه تدريجيًا حين قام بالتدريس في نقل المفاهيم الصوفية إلى الفكر الألماني. وأثّر المتصوفة الألمان بصورة عميقة في اللاهوت البروتستانتي فيما بعد. واستمر تأثير كتب العبادات في الكنائس وبعض كتب الشعر الديني في زيادة نشر مبادئ التصوف بين العلمانيين حتى يومنا وفي تعدد صور التصوف اللاتقليدي. ويعد "شوبنهور" أحد النماذج الحديثة لتأثير التصوف في المذهب الفلسفي.

يعد من الضروري لأي دارس منصف أن يحاول فهم معنى المذهب الصوفي الفلسفي ، وكيف كان خصمًا عنيدًا للمذهب الواقعي. كان دائمًا ما يُساء فهم المفهوم الوجودي الصوفي، ولا يتم التمييز بينه وبين المفهوم الواقعي للوجود. وغالبًا ما يشعر الدارس بعد دراسة مختصرة لهذا الرأي الصوفي أو ذاك بنوع من عدم الاقتناع أو عدم الرضا؛ إذ يرى هذا الدارس "أن التصوف مجرد عاطفة"؛ فالموضوع الواقعي لدى الصوفي عبارة عن "مطلق" صامت غير قابل للإدراك، وحين تشعر بنوع من "الغيبة" التي لا تألفها أو أنك مسلوب العقل تحظى بكشف غريب لطبيعة الوجود، وتصبح واحدًا مع المطلق أو متحدًا "به". ويستمر هذا الدارس في استنتاجاته قائلاً "إن من الواضح أن مثل هذه الآراء لا تتفق مع الفهم العام أو مع طبيعة العالم المادي أو الطبيعي أو حتى وقائع الحياة اليومية إذ يستطيع المرء القول إن هذا الجدار وتلك النجوم الساطعة هناك وجيراني أو حتى ذاتي اليومية ما هي إلا "أتمان الهندوس"[٧] أو مطلق الصوفي أو أي شيء آخر قد تشعر به أثناء وقوعك في حالة الغيبوبة. إن هذه الوقائع السابقة موجودة وكلنا نعرف واقعيتها وامتلاكها صفة الوجود ومع ذلك لا يلاحظ الصوفي ذلك، ويضع مشاعره مكان الوقائع الصلبة؛ فلا يفضل التفكير في الواقع وإنما "الكشف عن مشاعره الخاصة وإحساساته الباطنية".

---

(٧) المقصود بكلمة "أتمان" الهندوكي "الروح الهندوسي" (المترجم).

على الرغم من وضوح هذا النقد ، فإنه مجرد نظرة خارجية لميتافيزيقا الوجـود ويترك الموضوع مبهمًا. والواقع أننا نستطيع أن نفهم كثيرًا من جوانـب الطبيعـة الإنسانية بدون التصوف أو دراسته. فلا تكمن الأهمية التاريخيـة للـصوفية فـي "الذات" التى تقوم بتطبيق المحمول الوجودى، وإنما فى وجهة نظرها حول المعنـى الأساسى لهذا المحمول الوجودى نفسه . لا يهتم الصوفى بالذات التى تسعى لفهـم الواقع، فقد تكون أى ذات تختارها هى ذاتك أو الله أو الجدار، وإنما ينـصب اهتمامـه كلية على "المحمول". يؤكد التصـوف أن "الوجـود" يعنى ببـساطة "مـا يكـون مباشرًا". وما نسميه لونًا خالصًا، وصوتًا خالصًا، وعاطفة خالصة، تكـون كلهـا موجودة مباشرًا ولكن وجودها يكون جزئيًا وناقصًا. ويرى الصوفى أن هذا الجانب من الوجود الذى يعترف به الفهم العام ويطلق عليه مجموعة مـن المـصطلحات الشعبية الوجودية، يجب أن يكون نقيًا خالصًا ومعزولا عن كل الجوانب الأخـرى وشديد الخصوصية، ثم يضيف الصوفى أن خلاصك النهائى يعتمد فقط على هـذا النقاء الخالص لمحمولك الوجودى. يجب أن يكون المباشر المطلق أنقى من درجـة نقاء اللون أو الموسيقى ومن أرقى درجات الحب. فإذا مـا تـساءلت لمـاذا قـال الصوفى ذلك، فهذا أمر يحتاج لدراسة أخرى، وهذا ما صرح به الـصوفى. ومـع ذلك يجب أن يكون واضحًا أن ليس معنى قوله ذلك، إن كنت من أنصار المـذهب الواقعى، أن "المطلق" عنده يكون واقعيًا بالمعنى نفسه الذى تقصده، فيكون موجودًا مثل النقود مثلاً. فالمسألة الرئيسة التى تشغله ألا يغيّر المحمول الوجودى ذاتـه أو يتبدل حتى لا يكون محمولاً آخر غير ذلك الذى تـصورت الميتافيزيقـا العاديـة وجوده. وما تحتاج ملاحظته أن الصوفى فى تعامله مع الخبرة ومحاولـة تنقيتهـا، يحاول أن يجعلها وسيلته لمعرفة الوجود. لا يهدف من الميل إلى العزلة وللتفكيـر العميق الوصول إلى معرفة الوجود، وإنما للرد على المتشككين والخـصوم. فـلا يعرف الصوفى الوجود من عملية التفكير وإنما من معطيات الخبرة المباشـرة. ولا يعنى ذلك أنه يتصف بالغباء وإنما يحاول جاهدًا أن يكون تجريبيًا خالصًا. ولـذلك يمكن القول إن المتصوفة الفلاسفة التجريبيون حقًا، بل الممثلون الحقيقيون للمذهب التجريبى فى تاريخ الفلسفة.

يظهر التصوف فى التاريخ لدى أصحابه بوصفهم أناسًا وصلوا لأعلى درجات التقوى بعد فترة طويلة من المعاناة والصراع، وتشتت أفكارهم من ممارسة نمط من الشك الأصيل، وتشكل ولاؤهم العميق للمطلق المجرد من خبرة واسعة بالمشكلات المؤلمة للحياة، وتكونت تجريبيتهم الخالصة نتيجة نظام صارم فى حياتهم تعلموا منه عدم الثقة فى الأفكار. بدأ المتصوفة من أصحاب النظرات الفلسفية الاتجاه إلى الواقعية بصفة عامة. فتعلموا الشك فى كل شيء. وحين كانوا يمارسون الفكر النظرى ويتمسكون بالحجج المنطقية الصارمة، كان تفكيرهم سلبيًّا أكثر منه إيجابيًّا. واكتشفوا أن الواقعية مليئة بالمتناقضات، وتوصلوا إلى نظرة جديدة لمعنى الوجود. تقول هذه النظرة أولاً أن الواقع هو ما يجعل الأفكار صحيحة أو باطلة. ثم يضيف الصوفى قائلاً "إن العمليات الفكرية يشوبها دائما عيوبا كثيرة. وتبين الخبرة دائمًا أن الأفكار الإنسانية البسيطة، مهما كان نوعها، تكون دائما باطلة أو مزيّفة طالما أنها جزئية ومتغيرة، وتتصف دائمًا بالتناقض والتعارض والاختلاف، وتعد العملية الفكرية دائما عملية ناقصة وغير كافية، وذلك لبحثها الدائم عن "الآخر" الذى يوجهها، فتكون أشبه بعملية البحث عن السعادة. وثانيًا تعترف الصوفية بأن الوجود الحق يكون دائمًا شيئًا أعمق مما يتم رؤيته أو الشعور به أو التفكير فيه. ويحدث ذلك من وجهة نظرها بسبب أن تفكيرنا العادى، مثل تفكير الواقعيين أو الباحثين عن المال والسعادة أو الحب، يبحث دائمًا عن ما هو وراء الخبرة المباشرة الحقة، يبحثون عن الأفكار الزائفة، وعن الحالات المتغيرة اللحظية التى تغنى بمجرد حدوثها، وبالتالى يبحثون حقًّا عن ما يعتبره المتصوف متعارضا ويمثل جانبا سطحيًّا من جوانب الخبرة. يقول المتصوف "انظر دائمًا إلى ما هو أعمق من الأفكار الوهمية وإلى الخبرة الباطنية ذاتها. فحين تنظر إلى ما هو أعمق من الخبرة المباشرة والعادية، وأعمق من الألوان والأصوات ومن مشاعر الحب العابرة، وتصبح مستعدًّا لتقبل ما هو أعمق من كل ذلك، سريعًا ما تكتشف حقيقة واقعية مباشرة لا توصف، تشبع كل رغباتك، وتجيب على كل استفسار وتحقق كل مساعى الفكر وأهدافه. وحين يتحقق كل ذلك، حيث الخبرة المباشرة الخالصة التى لا يوجد وراءها ما يتم البحث عنه أو يتوقف بعدها كل مسعى، تتحدث عن الوجود

كواقع. ويرى الصوفى أن فيه حقيقتك ومعطياتك الخالصة التى تشبع كل تفكير يرغب فى الآخر الخاص به ويبحث عنه، أو بمعنى آخر يرغب دائمًا فى التوقف عن البحث والسعى والحياة فى سلام دائم. ولن يتحقق مثل هذا السلام إلا فى المباشر الذى لا يوجد شىء وراءه. فهذا هو الواقع. وهذا هو الوجود، وتلك هى الروح أو بلغة الهندوسية "هذا هو أنت"، "هذا هو العالم"، "هذا هو المطلق".

فما يتم الشعور به بوصفه الهدف المطلق لكل الرغبات والعمليات الفكرية يشكل لب النظرة الصوفية. والواقع هو ما تشعر به مباشرة حينما تشعر بتوقف عملية التفكير وبنوع من الإشباع. سبق أن وضحنا أن الصوفى فيلسوف تجريبى حتى النخاع، ونذين بمعرفة معنى التجريبية الخالصة والخالية من المعتقدات ولا تعترف إلا "بالمباشر". وإذا كانت التجريبية تتعامل مع وقائع الخبرة بوصفها وقائع لا تتأثر بها أو تؤثر فيها، تضع الفروض حولها، وتحاول تفسيرها بالأنساق الفكرية المثالية، وتنظر لهم جميعا بوصفهم وقائع مستقلة؛ فإن الصوفى يميل إلى الواقعة البسيطة المطلقة الخالية من الأفكار، ولا تثير التساؤلات حولها. وتلك الواقعة وحدها هى ما تستحق اسم الوجود أو توصف به، ويرى الصوفى أن التأخر فى اكتشاف هذه الواقعة يعود إلى نقص وجهل إنسانى؛ فالواقعة دائمًا كامنة داخلك وتقع تحت بصرك. والمباشر غير القابل للوصف موجود دائمًا، ولا يحجبه عنك إلا ظلام الروح والتفكير فى الأوهام بدلاً من الوصول إليه مباشرة؛ فيكون قائمًا فى درجة أعلى من المعرفة طالما أن المعرفة العادية ملوثة بالأفكار، ولا تحقق الوصول إلى هذه الدرجة.

ويمكن القول حين تتم المقارنة بين المفهوم الصوفى للوجود والمفهوم الواقعى إن كلا المفهومين متشابهان منطقيًا، فكلاهما مجردان، وإذا ما تم تحليلهما تتفتت بنيتهما بفعل تناقضاتهما الداخلية. كان لهما تاريخ طويل، ويعبر كل منهما عن جزء من الحقيقة الكلية للوجود، ويستمدان معظم تصوراتهما من الفهم العام والاتجاهات الإنسانية عمومًا ثم يسعيان لتطوير تلك التصورات. لا يمكن الحكم عليهما إلا من خلال منطقهم الخاص؛ فلا تستطيع أى نظرية معرفية أن تثبت

صحتهما أو خطأهما إلا بالتحليل الأنطولوجى المباشرة والنقدى لما يعنيه كل مذهب منهما، عمومًا ما نسعى إليه الآن محاولة فهم ما يفيده كل منهما وأهميتهما التاريخية.

ولئن كان من الممكن تطبيق "المحمول" الواقعى وبشكل مستقل عن أى عملية معرفية من الخارج على موضوعات متعددة مدركة كثيرة كالنفوس والمادة والله، فإن معنى الوجود عند المتصوفة يأتى على العكس من ذلك؛ إذ يتطلب الاتجاه نحو باطن الموضوع والبساطة والخبرة المباشرة. ومع ذلك إذا ما تم النظر لوجود الصوفى أى الوجود الذى يفهمه من الخارج، ونظر إليه بوصفه ذاتًا ينطبق عليها المحمول الوجودى الذى يتصوره، بمعنى آخر إذا تم النظر بطريقة يعتبرها الصوفى نفسه طريقة خاطئة، فإن هذا الوجود يظهر أمامك بوصفه حالة عقلية فى عقل الصوفى أو عبادة عن إحساساته حين يكون صائمًا ويحيا حياة العزلة أو مجرد تعبير عن مشاعره العادية تجاه الله أو الحياة. لذلك دائمًا ما يظهر المتصوفة أمامنا، وحين ننظر إليهم من الخارج مختلفين فى مشاعرهم ومعتقداتهم. ويبدو "المطلق" والذوات التى يطبقون عليها المحمول الوجودى إذا ما تم النظر إليهم من الخارج مجرد مجموعة وقائع مختلفة لها عدة أسماء؛ لذلك تتعدد عقائد المتصوفة وقد ينتمون لأى جنس من الأجناس. فمذهبهم يشبه الليل ينتقل من مكان إلى آخر، ويمتاز بحديث غريب يزيد درجة انتشاره، إذ يقول المذهب مثلما يقول الملاح العجوز.

"فى اللحظة التى أرى فيها وجه الرجل

أعرف أنه يجب أن يسمعنى

وأحكى له قصتى"[٨].

---

(٨) كولردج ، صموئيل تيلر (١٧٧٢-١٨٣٤): شاعر وناقد وفيلسوف إنجليزى، من قادة الحركة الرومانسية من "أنشودة الملاح القديم" (المترجم).

يخاطب المتصوف دائمًا الإنسان الفرد المخلوق الأرضى الذى يسكن العالم. كانوا من الذين ساهموا فى إحياء النزعة الفردية على الرغم من كراهيتهم لهـا تـأثروا بأصحاب النزعات الفردية الكبرى فى التاريخ من أمثـال القـديس "أوغـسطين"، و"لوثر"، وأخذوا عنهم كثيرًا من آرائهم، على الرغم من الاتجاه بمذهبهم الـصوفى فى الوجود وجهة أخرى. كان المذهب الصوفى تربة خصبة للعقائد ومحررًا لشعلة الحرية وروحها، والملاذ الآمن للمجدفين بالدين، والملهم للشباب الذين لا يعرفـون الميتافيزيقا والمعلم لمن يأسوا من الحياة المتناهية والمحرر لمن يأس من المحدودية والنقص. لعب دورًا مباشرًا أو غير مباشر فى أكثر من نصف اللاهوت التقليـدى للكنيسة. لم تنجح الفلسفة المدرسية فى تهميش دوره أو تعطى له دورا ثانويا. ولئن كان القديس "توماس" قد سمح للمخلص فقط فى هذه الحياة بالاعتدال فى اسـتخدام التصورات الصوفية؛ فإن من الواضح أن "الإله" عند القديس "توماس" نفسه صوفيًّا، بل وصوفى من أنصار وحدة الوجود، طالما أن وجود العالم بالمعنى الـواقعى أو الصورى لا يؤثر تأثيرًا فعليًا فى وجود الله الذى كان كاملاً قبـل خلقـه، ويكـون الكمال بالنسبة لله واقعة مباشرة مكتملة بذاتها.

وهكذا نصل إلى نهاية المحاضرة. فلقد بدأنا أولاً بعرض الطبيعـة العامـة للمحمول الوجودى، وبعرض المعانى الوجودى الثلاثة التى تستخدمها اللغة الشعبية للتعبير عن وجود أى موضوع من الموضوعات. مع ملاحظة جزئية هذه المفاهيم وتعارضها، وتم الانتقال من المفاهيم الشعبية للوجود إلى دراسة المحاولات الجـادة التى قام بها الفلاسفة لتنقيتها وتحقيق التكامل بينها. فعرضنا لمفهومين من المفاهيم الفلسفية الأربعة للوجود فى تاريخ الفلسفة، وكان لـدينا تعريفـان للوجـود يبلـغ التعارض بينهما أقصى مداه. وهما التعريف الواقعى والتعريف الصوفى؛ فتعـرف الواقعية الوجود الواقعى بوصفه الوجود المستقل الكامل عن الأفكار التى تشير إليه، فلا صلة بين الفكرة والموضوع الخارجى الذى تشير إليـه. ويعـرف الـصوفى الوجود الحقيقى بما يقع فى الشعور المباشر، وكان من الواضح أن هذين المفهومين لا يعبران بصورة حقيقية عن الوجود وما هما إلا لمحات جزئيـة مـن الحقيقـة. ويمهدان الطريق للوصول إلى تعريف نهائى "للآخر" الـذى يـسعى إليـه فكرنـا

المحدود ويحقق الإشباع لكل مساعيه، ولذلك لابد من تقديم نقد دقيق ومفصل لهما قد الانتقال إلى دراسة المفهوم الثالث والرابع للوجود.

ويمكن القول إننى قد حاولت فى هذه المحاضرة أن أمهد الطريق لمعرفة الموضوعات التى تتأثر بدرجة كبيرة بتعريف الوجود، وكيف يحدد مثل هذا التعريف نظرتنا تجاه موضوعات الحياة وبالأخص حياتنا الدينية.

المحاضرة الثالثة

الموجودات المستقلة: دراسة نقدية للواقعية

لقد تم تحديد المفاهيم التاريخية الأربعة للوجود. وعرضنا المفهومين الأول والثانى والمقارنة بينهما وبين السلوك العام المترتب على نظرة كل منهما للحياة وللعالم، ونجد من الضرورى قبل الاستمرار فى عرض المفهومين الثالث والرابع أن نحلل مدى الاتساق المنطقى، ومدى كفاءتهما فى التعبير عن المشكلات التى تواجه وعينا المحدود.

(١)

يعتبر المفهوم الواقعى للوجود كما لاحظنا من المفاهيم المألوفة فى الفكر الميتافيزيقى. وحظى فى الوقت نفسه بتقدير كبير فى الفكر الشعبى. وكان المفهوم التقليدى المفضل من قبل النظم الاجتماعية المحافظة حين تبدأ الحديث بلغة الفلسفة. ولا تعد عملية التحليل النقدى للواقعية مسألة سهلة على الإطلاق، بل إنها مسألة فى غاية الصعوبة والتعقيد؛ فدائمًا ما تفترض الفلسفة الواقعية وضوح الأسس الميتافيزيقية التى تستند عليها، ولكن الفحص الدقيق لمثل هذه الأسس يبين ضعفها وعدم صلابتها، وتناقض الواقعية ذاتها. ولقد حاولت المذاهب الفلسفية المختلفة منذ "أفلاطون" ومن قبله التشكيك فى هذه الأسس وبيان عدم صحتها. وتعود الصعوبة إلى غموض الموضوعات الميتافيزيقية ذاتها، والذى يعود بدوره إلى المشكلة وطبيعتها. والواقع أن تخطى هذه الصعوبة يعتمد على مدى تبسيط الموضوع

وتحديده، وترك المشكلات الفرعية أو غير الأساسية التي يتناولها هذا المذهب الواقعي أو ذاك، كما يعتمد أيضًا على رد السؤال الرئيسي لكل وجهة نظر واقعية حول الوجود إلى أبسط صورة ولعناصره الأولية. فيختفي التعقيد المحيط بالمشكلة بمجرد فصلها عن صلاتها التاريخية ونواجه دعوة فلسفية واضحة ومحددة. ومع ذلك سريعًا ما نشعر أن الصعوبة قد غيرت من صيغتها أو صورتها، وتبدو دعوى الواقعية دعوة مجردة إلى أقصى درجة الأمر الذي ينبأ بوقوع كارثة كلما تعمقنا في دراستها. والحقيقة أن التجريد الذي يكسم به بحثنا في هذه المحاضرة يبلغ أقصى مداه، ولن يتكرر حدوثه أو اللجوء إليه مرة أخرى في باقي هذه السلسلة من المحاضرات. وربما تبرر ضخامة النتائج التي نصل تحمل الظروف الصعبة والمعاناة التي نواجهها في هذا اليوم من رحلتنا.

تؤكد الواقعية أن وجود الشيء يعني استقلاله عن الأفكار التي يختلف وجودها عنه وتشير إليه. يقول الواقعي "يكون عالم الواقع مستقلاً عن معرفتك الخاصة به، ويعد هذا الاستقلال والوجود شيئًا واحدًا. وإذا ما اختفت كل معرفة بالوقائع، فإن التغيير المنطقي الوحيد الضروري والمباشر والذي يمكن أن يحدث في العالم، يتمثل في اختفاء واقعة المعرفة ذاتها. حقيقة إننا لسنا مجرد كائنات عارفة فقط، ولنا قدرة على الفعل أو عدم الفعل، وإختفاء معرفتنا قد يحدث تغييرًا في عالم الوقائع بصورة سلبية وغير مباشرة، طالما أن النتائج الواقعية التي تحاول إرادتنا تنفيذها في ضوء معرفتنا تمتنع عن الحدوث أو لا تظهر في العالم، إلا أن كل ذلك يعد مسألة ثانوية؛ فالأهم أن اختفاء معرفتنا لا يؤثر بأي صورة على وجود الوقائع المستقلة التي نعلم بوجودها.

باختصار شديد، ولتخليص كل ما سبق في عبارة واحدة، تقول الواقعية "إن المعرفة الخاصة بوجود أي كائن لا يكون هو نفسه الموضوع المعروف، لا تؤثر إطلاقًا على هذا الكائن المعروف.

وينتج عن ذلك أن الواقعية تتطلب سلوكًا عقليًا تجاه الوصول إلى الحقيقة، يشبه إلى حد كبير ما قالت به "رباعيات عمر الخيام" التي ترجمها "فتزجرالد".

فحين تعترف الواقعية على الأقل "بالمعرفة"، ولا تهتم بوضع أى تفسير مفتــرض لأفعال العارف الإرادية؛ فإنها تقبل بوجود الوقائع التى لا تتــأثر إطلاقًــا بعمليــة معرفتها، وتستطيع أى مجموعة من المسماة "كائنات عارفة" أو "أفكار خالــصة" أن تقول لبعضها البعض عن عالم الوقائع المستقل عنها:

"حينما نمضى معا إلى عالم الحياة الأخرى،

ويستمر العالم قائمًا هناك،

فلن يهتم بقدومنا أو برحيلنا،

مثلما لا تهتم البحار بالحصى الملقى فيها".

لقد سبق أن وضحت أن أى فيلسوف واقعى يستطيع أن ينكر أنه يعنــى أن يكون قدريًا أو من أنصار الجبرية من الناحية العملية، ولكن فى هذه الحالة عليه أن يقدم فرضا خاصا يوضح به كيف يستطيع أصحاب الأفعال الإرادية وفقًا لمذهبــه، أن يستخدموا معرفتهم فى تغيير الوقائع المستقرة وتبديلها. فأولاً لا تؤثر المعرفــة كما تؤكد الواقعية على الواقع، ولذا يشبه عالم الوجود الواقعى أى الموجود المستقل عن أفكارى وأفكارك "البحر" الذى تسقط فيه أفكارنا على أمواجه مثــل الحــصى، ويكون وجود كل موجه وكل حصاة واقعة مستقلة بذاتها. وإذا ما تسببت الحــصاة فى خلق دائرة جديدة من الأمواج، فإن ذلك يبدو مسألة غير ضرورية أو أساســية؛ فالبحر هو البحر، والوجود لا يكترث بأفكارنا.

ويتضح هذا التعريف الواقعى العام لما هو كائن بصورة أكثر، إذا ما تمــت مقارنته بالفلسفات التى قالت بنفس التعريف من الناحية التاريخيــة. فيــتم تعريــف المذهب الواقعى أحيانًا بأنه المذهب القائل بوجود الواقع "خــارج العقــل" أو "وراء العقل"، ولكن هذا التعريف يتضمن استعارة مكانية، ويؤدى إلى التساؤل عن معنى هذا العالم الكائن فى الخارج إذا تم التمسك بالمعنى الحرفى للعبارة، كــذلك يــرى الواقعى المكان ككل بوصفه موجودا "خارج العقل"، ولكن من الواضح أن المكــان ككل، لا يكون بالمعنى الحرفى أو الظاهرى خارج أى شيء كــان. لــذلك ، فــإن

اعتبار المكان "خارج العقل" يعنى استخدام عبارة تحتاج فى حد ذاتها إلى التفسير. ويترتب على ذلك دائمًا الاتجاه إلى تفسير عبارة "خارج العقل" على أنها تعنى شيئًا مختلفًا أو آخر غير العقل العارف. فتعنى الواقعية وفقًا لهذه الوجهة من النظر أن الموضوع المعروف يكون "شيئًا آخر" غير الفكرة أو العقل أو الشخص العارف بالموضوع. وبذلك تعنى أى محاولة أو جهد للوصول للحقيقة التسليم والاعتراف بأن ما يسعى المرء إلى معرفته، يكون مستقلاً عن أفكار المرء العارف أو شيئًا آخر غير أفكاره، الأمر الذى لا يشكل فرقًا بين الواقعية وأى نظرة فلسفية معارضة لها؛ إذ تعترف الفلسفة المثالية بل وأكثر المذاهب الشكلية تطرفًا، بأن "موضوع" المعرفة يكون شيئًا آخر غير الجهد المبذول لمعرفته. ولذا يظل المعنى الواقعى لعبارة "خارج العقل العارف" فى حاجة لمزيد من الشرح والتفسير.

ويلاحظ فى الوقت نفسه إذا تم النظر لهذه العبارة أنها تعنى الانفصال والاختلاف عن محتويات أى عقل وكل العقول؛ فإنها لا تعد كافية للتعبير عن ما تقصده الواقعية من الناحية التاريخية بمعنى وجود العالم. حقيقة يوجد فى أى نسق واقعى على الأقل بعض الوقائع الموجودة التى لا مكان لها فى أى عقل من العقول. ويعد ذلك صحيحًا لأى نظرة واقعية على الأقل بالنسبة لتلك الوقائع المفترضة المسماة "بالعلاقات الموجودة" بين الكائنات العارفة الموضوعات الخارجية التى تعرفها هذه الكائنات؛ إذ لا تكون هذه العلاقات الواقعية موجودة بصورة مباشرة فى أى "عقل" أو "وعى"، ولذا تكون مختلفة تمامًا ومنفصلة عن محتويات أى عقل. من جهة أخرى ليس صحيحًا أن الواقعية تحتاج فقط إلى وصف هذه الكيانات أو الوقائع اللاعقلية بالوجود بالمعنى الذى تقصده من كلمة وجود. فوجودك مثلا بوصفك عقلاً واعيًا، قد يعتبره الفيلسوف الواقعى وجودًا واقعيًّا بالمعنى الذى يقصده من كلمة وجود أيضًا. ويعنى هذا الحكم إذا ما أصدره واقعى حرفى أو نموذجى، أن محتويات عقلك تعد موجوده على الرغم من أنها كامنة فى وعيك الخاص، بدون النظر إلى ما إذا كان هناك كائن غيرك أو آخر يعرف وجودك أو لا يعرفه. صحيح أن بعض الواقعيين خاصة المتطرفين منهم قالوا إن المادة وحدها هى الوجود الواقعى. وصحيح أيضًا أن فيلسوفًا واقعيًّا مثل

"هيربارت"، والذى لا يعد ماديًا، يعرّف الكائنات الواقعية بأنها كائنات بسيطة بذاتها وليست كائنات واعية أو مفكرة، إلا أن هناك من جانب آخر عديدًا من الأنساق الفلسفية الواقعية التى اعتبرت الكائنات الواعية موجودات واقعية، ويمكن من الناحية التاريخية أن يعلن الواقعى أن عالمه يتكون فقط من "كائنات واعية" أو من مجرد حالات عقلية، حين ينظر إليها مع العلاقات الواقعية اللاواعية الكائنة بين هذه الكائنات الواعية. ولئن كانت مسألة اتساق مثل هذه النظرية مع المعنى الواقعى الخالص للوجود ليست مجالاً للبحث إلا أن المرء يظل واقعيًا فى تعريفه للوجود فى الوقت الذى يظل فيه مؤمنًا بأن طبيعة الوجود كلها طبيعة نفسية أو أن الوجود ذو طبيعة نفسية.

وهكذا لا تعد كل هذه التفسيرات المختلفة لعبارة "خارج العقل" كافية للتعبير عن معنى الواقعى. ولا تعنى كلها إلا الاختلاف بينك وبين أى موضوع موجود تفكر فيه بوصفك عارفًا له، طالما أنك لا تكون أنت نفسك الموضوع الموجود أو المعروف. قد يكون الموجود المعروف مجرد حالة من الوعى فى الحياة العقلية لجارك، ولكنه يعد وجودًا واقعيًا طالما من المفترض أن يكون مستقلاً عن معرفتك، وبالتالى لا تتدخل فى تحديده. فتقول الواقعية إذا كنت مصيبًا فى حكمك زادت معرفتك، أما إن كنت مخطئًا أو حدث أن اختفيت من الوجود، فلا يتأثر وجود العالم الواقعى أو حقيقته إلا بالقدر الضئيل المتمثل فى خطئك أو واقعة اختفائك من الوجود. وهذا هو المعنى العام للواقعية الذى أحاول فى هذه المحاضرة شرحه. ولا يزال فى حاجة لبعض الشواهد التاريخية حتى لا يتم اتهامنا بعدم الحياد فى عرض الموضوع.

(٢)

لقد تم التمسك بهذا المفهوم العام الواقعى لمعنى الوجود بدرجات أقل أو أكثر على مر تاريخ الفلسفة؛ فتعلم فلاسفة الإغريق القدماء التمسك بالتمييز بصورة قاطعة بين ما يقولون إنه موجود وما يعتبرونه مجرد رأى إنسانى خاطئ. ولم يتم

التمييز فقط بين هذين العالمين، وإنما تم الفصل بينهما تمامًا. وكان مثل هذا الفصل السبب في اعتبارهم واقعيين وليس مجرد هذا الجزء من الطبيعة الذي يعتبرونه موجودًا. كان الوجود "الإيلى" المادى والمحسوس و"اللامتغير" فى الوقت نفسه نموذجًا لهذا الفصل أو أحد نماذج هذا الفصل بين الوجود والظاهر أو المرئى. وتم اعتبار الوجود الحقيقى منفصلاً عن الرأى الخاطئ منذ زمن بعيد بوصفه مبدأ واضحًا. وحين هاجمه "بروتاجوراس" كان هجومه عبارة عن رد فعل طبيعى من وجهة نظر أخرى. وتقوم نظرية "المثل" عند "أفلاطون" فى أكثر صورها تطرفًا على الفرض المسبق القائل بأنه لا يمكن معرفة شىء إلا إذا كانت تلك المعرفة قد اعترفت بالوجود المستقل للأشياء[1]. وقضى "أرسطو" وقتًا طويلاً فى ميتافيزيقاه يحاول فيه معرفة ما الذى يجعل أى موضوع واقعى أو أى جوهر موجودًا بذاته أو هو نفسه أى موجودًا مستقلاً منطقيًا عن كل الكائنات أو الموجودات الأخرى. كانت مسألة تعريف أن هذا الوجود يتضمن أيضًا أن الجوهر الواقعى يكون مستقلاً عن واقعة معرفته من قبل أى فرد أمرًا واضحًا بذاته عند أرسطو ولا تحتاج لأى برهنة. من جانب آخر يلاحظ حين تعامل "أرسطو" فى الكتاب الرابع من "الميتافيزيقا" مع مذهب الشك عند "بروتاجوراس". اعتمد فى إثبات خطأ الحجة بإظهار سخف نتائجها وتناقضها؛ فإذا صح مذهب "بروتاجوراس" أنه لا يمكن وجود شىء إذا اختفت الكائنات الروحية (أصحاب العقول) من العالم"؛ "إذ تتوقف الادراكات الحسية حينئذ وضح القول أن الموضوعات المدركة والإدراكات الحسية (الإحساسات) قد تختفى معًا، فوجود اللون والروائح ما هو إلا مجرد حالة حسية

---

(١) ليس من الإنصاف الاعتماد على أن تلخيص للنظرية الأفلاطونية لتقدير قيمتها. ولقد اعتمدت هنا على التفسير الذى قدمه "زللر" "Zeller" وركزت على الصورة المتطرفة للنظرية. كان أفلاطون نفسه يذهب لما هو أعمق من ذلك. ويؤكد فى "المأدبة" على استقلال الأفكار عن كل ما عداها. ومع ذلك نجد "أفلاطون" فى محاورة "فليبوس" و"السوفسطائى" يعترف بصحة جوانب أخرى للموقف أو لعلاقة المعرفة بالموضوعات. والقول فى "السوفسطائى" أن معرفتنا بالوجود تعد أحد الأدلة على أن الواقع يكون سلبيا وإيجابيا، ويدخل فى مجموعة من العلاقات، يعتبر قولا مطابقا فى روحه مع النقد الذى يتم توجيهه هنا للمذهب الواقعى.

لدى كائن حساس، إلا أن القول إن الجواهر التى تتأسس على الحس لا تـدوم فـى حالة عدم وجود الإدراك الحسى يعد قولاً متناقضًا. فـلا يكـون الإدراك الحـسى إدراكا لذاته، وإنما إدراك "لآخر" خارج الإدراك وورائه، ولابد أن يكون هذا الآخر أسبق من عملية الإدراك. فما يحرّك أو يدفع يكون أسبق بطبيعته من "المتحـرك". وإذا ما قال قائل "إن هذين الشيئين الـذات والموضـوع أو المحـرك والمتحـرك يرتبطان معًا، فإن النتيجة تظل صحيحة أيضًا." ولئن كان من الواضح فـى هـذا القول اعتراف "أرسطو" بوجود العلاقات الداخلية وبعدم وجـود انفـصال حاسـم ونهائى وكان قولاً صحيحًا، إلا أنه يعد من المسائل التى مثلت صعوبة رئيسية فى فلسفة "أرسطو".

لقد شددت المذاهب الواقعية المتأخرة على الفصل بين المعرفة والموضوع، وذلك حين أخذت فكرة "الذات" الفردية تتباين بشدة مـع كـل الأفكـار المتعلقـة بالموضوعات الخارجية. واستمدت الثنائية الديكارتية بالجواهر الممتدة والجـواهر المفكرة أقصى درجات تطرفها من مشكلة المعرفة، ويعد مذهب "المناسـبة" مثـالاً على ترجمة الاستقلال المنطقى للماهية إلى استقلال واقعى فى العلة[٢].

وضح "لوك" باختصار التعريف الواقعى للوجـود حـين قـال "بالـصفات الأولية"؛ فيعد "حجم" قطعة "الثلج" أو النار و"عدد" القطع حقـائق موجـودة بـذاتها سواء تم إدراكها حسيًا من قبل أحد الأفراد أو لم يتم. ولذلك يمكـن تـسمية هـذه "الصفات الأولية بالصفات الواقعية أو الحقيقية الثابتة لأنها توجد بالفعل فى الأشياء. فى حين أن هناك صفات ثانوية، كالألوان والطعوم والروائح والأصوات تختفى إذا سلب الإحساس عنها وتتوقف. ولئن كان هذا القول يمثل محور الفلـسفة الواقعيـة ويمثل معيارها للوجود ، فالسؤال الذى يفرض نفسه هنا : أيظل الموضوع قائمًـا حين تختفى المعرفة؟

---

(٢) مذهب المناسبة Occasionalism قال به "مالبرانش"، ويتلخص فى أن المخلوقـات وأفعالهـا مجـرد مناسبات لوجود الله ، أى مجرد مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى يفعلها الله، وقد سـبق إليـه أبو الحسن الأشعرى. (المترجم)

من الواضح أن عكس هذا المعيار يظل صحيحًا لدى الواقعى أيـضًا. فـإذا كانت الأفكار الخاطئة ممكنة الوجود دائمًا، فإن الفرد يحق لـه وضـع أى فكـرة والتمسك بها سواء كان الموضوع موجودا أو غير موجود، فقد تظل الفكرة قائمـة رغم اختفاء الموضوع، وتظل ثابتة بالرغم من تغير الموضوع[٣].

ويمكن الإفادة من مقارنة مثل هذه التعبيرات الخاصة بالواقعية الكلاسـيكية بأقوال مذهب "السانخيا"[٤] فى الفلسفة الهندوسية القديمة. كانـت "سـانخيا" مـذهبًا واقعيًّا تقول الثنائية الحادة بين المادة والروح. ويتكون عالمها من المـادة والـروح وهما عالمان مستقلان أى نوعان من الوجود، ولكل منهما طبيعته النهائية الخاصة. يعتمد خلاص الإنسان الحكيم على قدرته فى النجاة بذاته عن مخالطة الموضوعات والممتلكات المادية. ولقد وجدت فى أحد الفقرات المترجمة من كتاب "سانخيا" الذى قام الأستاذ "جارب"[٥] بترجمته (وكانت تعليقا على كتاب "كاريكا")[٦] تعريفًا واقعيًّا للوجود يتصف بخصائص المذهب الهندوسى على الرغم من صـورته المجـردة. أشير أولاً لتعليق "سانخيا" السابق على نمطى الوجود الذى شـكلت هـذه الثنائيـة المتطرفة العالم منهما. يشير التعليق إلى وجود ما يسمى بالعالم المادى من ناحيـة وإلى ما يسمى بالروح الذى تعتبره "سانخيا" لا ماديًّا خالصًا مـن ناحيـة أخـرى. فالمادة والروح أو الأشياء المادية والنفوس كائنات واقعية. وعدّد النص صفات كل

---

(٣) يعتمد "كانط" فى نقده للدليل الأنطولوجى على وجود الله على هذا المعيار الواقعى للوجود. فلا يمكن أن يتبع وجود الواقعة وجود الفكرة. ولا ينتج "هذا" الوجود من "ماذا" بمعنى آخر سواء كان الموضـوع موجودا أو غير موجود، فإن الأفكار الخاصة بهذا الموضوع قائمة ولا تتأثر بوجوده أو عدم وجوده.

(٤) مذهب "سانخيا" (Sankhya) مثل "اليوبنشاد" من أسبق الكتب ومنها: "سانخيا- كاريكا" "وسانخيا برترا" وكان ينسب إلى "كابيلا" أسبق من البوذية، ويقول إن آثاره ظهرت عند "فيثاغورس". أثرت "سـانخيا" فى فلسفات "بوذا" و"الماهابهارتا". وترى أن أكمل غاية ينشدها الإنسان انعدام الألم انعداما تاما. انظـر كتاب "ول ديورانت": تاريخ الحضارة، ترجمة زكى نجيب محمود، والمجلد الثـانى، الهيئـة العامـة للكتاب. (المترجم)

(٥) جارب Garbe.(المترجم)

(٦) كاريكا (Karika) (المترجم)

وجود منها وبين خصائصه الميتافيزيقية. فتتكون المادة المشكلة أى مادة العالم الطبيعى من صفات ثلاث: فتكون موضوعًا أولاً. وتكون موضوعًا مشتركًا لكل العارفين ثانيًا، وثالثًا لا عقلية ومنتجة[٧]. ويمكن القول بأن "المادة الأولية" تتصف بنفس الصفات أيضًا. وفى الجانب الآخر توجد الروح التى تتعارض معها[٨]، وتشترك فى الوقت نفسه مع بعض صفاتهما بوصفها كائنا واقعيا[٩].

يبحث المعلِّق هذا النص بشيء من التفصيل؛ فيقول إن استخدام كلمة "موضوع" يعارض فى معناه ما يقول به بعض الميتافيزيقيين البوذيين من أن لا وجود حقيقى إلا للحالات العقلية والانفعالات مثل السعادة والحزن والاضطراب والرقة وما شابه ذلك. ويضيف "المعلق" قائلاً إن الموضوع يكون معروفًا بوصفه شيئًا مستقلاً وموجودًا خارج أفكار الفرد. ولذلك تم استخدام مصطلح "الموضوع المشترك" أيضًا، إذ يعنى هذا المصطلح أن الموضوعات المادية مثل الأوانى الفخارية مثلاً، يتم معرفة وجودها المستقل من قبل نفوس عديدة ومختلفة. وإذا كانت الموضوعات مجرد حالات فكرية فى العقل، والحالات العقلية بطبيعتها لا تخص إلا فردًا واحدًا، فإن الموضوعات أيضًا فى هذه الحالة تكون محددة وخاصة بالفرد، طالما أن الفرد لا يستطيع ملاحظة أفكار أى فرد آخر والعقل الباطنى لا يمكن رؤيته. لذلك يضيف "المعلق" قائلاً إنه أصبح ممكنا تصور تشابه بعض الناس، وكيف يشتركون معًا فى النظر إلى الفتاة التى ترقص أمامهم، فى حين أن مثل هذا التصور يصبح مستحيلاً فى ضوء أى مذهب فلسفى آخر، وبالأخص فى ضوء المذهب المثالى الذاتى". وهكذا يعنى الوجود المستقل للكائنات المادية أن وجودهم يكون مستقلاً وخارج كل العقول، ومع ذلك يمكن فى الوقت نفسه أن

---

(٧) تعنى : مبدأ ميتافيزيقى نتج، بحاله ، من قوى تطويرية الذكاء "بوذى" . (المترجم)

(٨) المقصود هنا المادة المشكلة والمادة الأولية. (المترجم)

(٩) انظر شعاع حقيقة السانخيا "ضوء القمر حقيقة السانخيا"، جارب ريتشارد، الجزء الثالث.

See Der Mondschein der Sankhya- Wahrheit, in cleutscher Uebersetzung von Richard Garbe, Abhandl. Der Bayer. Akad. L.cl. Bd xix. Abth. III, p. 567.

تصبح موضوعات مشتركة لعقول كثيرة فى وقت واحد؛ أى تــصبح موضــوعات لإدراكهم.

وينتقل "الشارح" لتوضيح الصفات التى تشترك فيها النفوس بوصفها كائنات واقعية مع المادة على الرغم من التعارض القائم بينهما. فيرى، وإن كان يعــود لــشرح هذه الصفات بالتفصيل فيما بعد، أنها نفوس أزلية ومستقلة وليست نتاج أى شــىء آخر. لا يمكن إدراكها من الخارج عن طريق الحس مثل المادة. ومع ذلك وبالرغم من الاشتراك فى هذه الصفات، توجد النفوس منفصلة عن المــادة فــى الوجــود، وبفضل انفصالهم يصبحون أفرادًا مستقلين؛ إذ يعتمد "الخــلاص" كمــا ســبق أن لاحظنا فى فلسفة "سانخيا" على إدراك واضح لهذا الاستقلال التام بين الروح الحقة والعالم المادى. والواقع أن الروح لا تنفصل عن المادة بوجود فجوة بينهما أو عدم اتصال، وإنما بعدم تأثرها الحقيقى بالمادة. فما يبدو من مشاعر وحالات فى الروح تعد وفقًا للنظرية "النفس مادية" عند مذهب "سانخيا" مجرد الحالات الماديــة التــى تظهر كما لو كانت كائنة فى الروح، ولكنها فى الحقيقة مجرد مظــاهر خارجيــة تشبه كما يفضل المذهب "السانخى" تشبيها انعكاسات صورة الوردة الحمراء علــى البلورة؛ إذ تعكس هذه البلّورة صورة الوردة ولكنها لا تتأثر فى أعماقها بوجودها. فنتج عن ذلك نظرية عن وجود نوع من التوازى النفسى المادى وتأســست وفقــا لمذهب "سانخيا" على نوع من الوهم.

فإذا كان هذا التفسير الذى قال به "الشارح" ينتمى إلى القرن الثانى عــشر، ومن المعروف أن نص "كاريكا" كان موجودا قبل القرن الخامس بقليل، فلا شك أن هذه الآراء الميتافيزيقية التى ندرسها تاريخها قديمة ونابعة من أصول هندية بحتة. عمومًا تقدم لنا هذه الأصول الخارجية من خلال الفقرة السابقة صفتين أو ثلاث من الملامح العامة للمذهب الواقعى فى الوجود، والتى يمكن تلخيصها فى العبادة القائلة "أن هذا العالم الواقعى يتكون من مجموعة من الكائنات المستقلة".

عمومًا لابد أن يكون الوجود الواقعى مستقلاً، وتظهر طبيعة الفجــوة التــى تقسم الموجودات المستقلة وتفصلهم عن بعضهم، وتزداد درجة وضوحها من خلال

عملية الفصل التى يمكن اكتشافها بين المعرفة من جهة والموضوعات المادية من جهة أخرى. فما تتم معرفته خاصة الموضوع المادى يكون مستقلاً عن العارف، ويشهد الفهم العام على هذا الفصل القائم بين العارف والموضوع المادى، كذلك يقوم البرهان على واقعة الفصل هذه، ويقدم فى الوقت نفسه وفى كل الأحوال تفسيرًا لمعنى هذا الفصل على واقعة أن هؤلاء العارفين على الرغم من انفصالهم عن بعضهم البعض، وفشل كل فرد منهم فى قراءة أفكار الآخر أو معرفتها، يمكن أن يشتركوا فى معرفة نفس الموضوع الخارجى القائم هناك. ولا يمكن تفسير تشابه الواقعة المادية أمام كل النفوس على الرغم من الانفصال المتبادل القائم بينهم إلا بافتراض وجود نوع من الفصل أيضًا بين الواقعة المادية من جهة والحياة الباطنية لكل تلك النفوس العارفة من جهة أخرى. وأخيرًا إذا كان انفصال الموضوعات المادية واقعيًّا، فإن انفصال النفوس العارفة واقعى أيضًا. فليس هناك إلا الانفصال والاستقلال. والعالم مكون من فجوات ويظهر الاستقلال بمعنى العلاقة المتبادلة.

كذلك يلاحظ أن مؤلفى "سانخيا" قد أعادوا إلى ذاكرتنا ما سبق الإشارة إليه حول الدوافع الاجتماعية للواقعية؛ فيأتى قبولنا لاعتبار الموضوعات المادية موضوعات لمعرفة مشتركة من قبل كل الناس مساويًا لمعنى الضمان الاجتماعى من جانبنا بأن معرفة كل فرد من الأفراد تظل سرًّا خاصًّا به ولا يتطلع جيرانه عليه. فيتطلب الاستقلال المتبادل بين كل العارفين انفصالهم المشترك عن كل موضوعاتهم المشتركة، ويجعل استقلال الموضوعات إمكانية مشاركة كل الكائنات العارفة فى معرفتها أمرًا ممكنًا على الرغم من استقلال هذه الكائنات عن بعضها البعض. ولقد كان لهذه الفروض الاجتماعية المسبقة دور كبير فى نحو كل العالم الواقعى وتطوره. وأصبح الاتجاه إلى رد العالم المجرد إلى وحدة غامضة مثل الواحد "الإيلى" اتجاهًا إلى إيجاد العديد من الفواصل والفجوات والانفصالات، فتبدلت الوحدة إلى الكثرة. وهكذا نلاحظ كما ترى أن العقل قد أعلن فى البداية وجود حواجز وفواصل مطلقة فى هذا العالم، ثم حاول سواء عن طريق الحدس والتعيين المباشر أو سواء عن طريق التفكير والاستدلال أن يتجاوز فى معرفته تلك الحواجز وهذه الفواصل، فربط فى الفكر ما كان منفصلاً فى الوجود. وكانت

النتيجة صراعًا دائمًا تنتصر فيه الوحدة أحيانًا؛ فيصبح الواحد لغزًا غامضًا، وتنتصر الكثرة أحيانًا أخرى؛ فيظهر التساؤل عن أين توجد الروابط، وكيف تحدث؟

هناك صفتان عامتان فى المذهب الواقعى يمكن القول إنهما تشكلان بعض الملامح العامة للواقعية؛ فلقد نظر الواقعيون الذين يقفون مع المذهب "الإيلى" على أن الوجود يتضمن كائنات دائمة وثابتة تتصف بالدوام والثبات. فكانت مثل "أفلاطون" وكائنات "هيربارت" الواقعية وجوهر "إسبينوزا" كائنات أزلية. وعرف "سانخيا" أيضًا مثل هذه الأزلية على الرغم من اعتراف تلك الفلسفة بعالم التغيرات الواقعية، كذلك تم النظر للوجود من جانب هؤلاء الواقعيين وغيرهم على أنه يتضمن التأثير العلّى للكائنات الواقعية وفاعليتها النشطة. ومن الواضح بالطبع صعوبة تحقيق نوع من الاتساق بين هاتين النظريتين وإن كنت أرى أن هاتين الصفتين مجرد صفتين ثانويتين فى كثير من المذاهب الواقعية.

حقيقة تحتل هاتان الصفتان قيمة كبرى من الناحية التاريخية لتطور المذهب الواقعى؛ فقد كانت صفة "الدوام" تمثل- خاصة فى الصور الأولى والقديمة للواقعية- دليلا واضحا على الاستقلال ثم أصبحت فيما بعد تمثل شرطًا ضروريًا لوجوده. هكذا مثلاً كانت كائنات "هربارت"؛ فما يستمر إلى الأبد ولا يتغير يظل أيضًا ثابتًا ولا يتأثر بوجود المعرفة أو اختفائها. ولعب مفهوم الواقع بوصفه ثابتًا بصور المطلقة دورًا كبيرًا، ليس فقط فى فلسفة "أفلاطون" والواحد "الإيلى" والمذهب "الذرى"، وإنما أيضًا فى الفكر الحديث والتأملات ذات الصبغة العلمية، كذلك ظهرت القدرة والفاعلية والنشاط بوصفها صفات وأدلة واضحة على الاستقلال، وربط "أفلاطون" بينها وبين الواقع فى محاورة "السوفسطائى". ومع ذلك مازلت أرى أن هذه المحمولات ليست أساسية فى المذهب الواقعى.

تتجه الواقعية إلى الفصل بين "ماذا" أى "ماهية" الشىء عن "وجوده". وإذا نسبت صفة "الدوام" إلى الواقع فمن الممكن القول أنها تنتمى إلى ماهية الشىء وليس إلى وجوده فى العالم الواقعى. وينطبق نفس الحكم على النشاط والقدرة والفاعلية. فيستطيع المرء تصور كائن أسطورى مثل "أخيل"، ويصفه بأنه كان من

أصحاب الشعر الأصفر، دون أن يقول بوجوده؛ فاللون الأصفر ينتمى إلى ماهيـــة "أخيل" وليس إلى وجوده[١٠]، كذلك يستطيع أيضًا تصوره نشيطًا وخـــصمًا عنيـــدًا "لهكتور" ويعتبره فى الوقت نفسه كشخصية أسطورية ولا يحكم بوجوده فى الواقع. معنى ذلك أن فكرة "النشاط" وفكرة "الوجود الواقعى" فكرتان مختلفتان تمامًا مثـــل فكرتى اللون الأصفر والوجود. كذلك بالنسبة لصفة "الدوام" أو الثبـــات لـــم يؤكـــد بعض الواقعيين على أنها فكرة صحيحة بالنسبة للوجود، فقد يكون عالم الحـــوادث موجودًا ومستقلا بالنسبة لكل مفكر يؤمن بمذهب "هيراقليطس". ويمكن القـــول إن أضواء القمر المنعكسة على سطح الماء واقعة مستقلة مثل أى وقائع أخـــرى مـــن وقائع الخبرة. ولئن كان هناك من الواقعيين من يحاول إثبات صفة الدوام أو الثبات للوقائع؛ فتلك مسألة أخرى لا مجال لمناقـــشتها الآن؛ إذ ينـــصب اهتمامنـــا علـــى التعريف.

(٣)

حاولت تعريف وجهة النظر الواقعية، وحاولت من خلال الأمثلة التاريخيـــة توضيح هذا التعريف وتبريره بصورة عامة كما سعيت أيضًا إلى فصل العنـــصر الرئيسى الذى يكمن فى أعماق المذهب الواقعى عن بـــاقى العناصـــر العرضـــية الأخرى وعن النتائج المتناقضة إلى حد ما، والتى قد تظهـــر فـــى هـــذا المـــذهب الواقعى أو ذاك وتشتت انتباهنا عن المسألة الرئيسية. وتتلخص هذه المسألة فى هل يمكن أن يكون هناك تعريف واقعى متسق وغير متناقض ذاتيًا ويكون كافيًا حين نبحـــث عن الوجود الحقيقى. لا تتعلق المسألة هنا بما إذا كان العالم الواقعى يحتوى علـــى حذف معين من الموجودات أو آخر أو ما إذا كانت حالات الوعى فقط وعلاقاتهـــا الواقعية موجودة أم ليس هناك إلا الذرات فقط أو ما إذا كانت الألوان واقعية أو أن المكان موجود حقيقى أو ما إذا كانت النفوس والملائكة موجودات لهـــا وجودهـــا

(١٠) إن بطل ملحمة "الإلياذة" كان خصمًا عنيدًا "لهيكتور" بطل الطروادبين. والإلياذة إحدى مؤلفات الشاعر اليونانى هيرمروس. (المترجم)

الواقعى فى الفضاء الخارجى. إن جل اهتمامنا ينصب على المعنى الـذى يكـون وجود الشىء به وجودًا واقعيًا. نريد معرفة ما إذا كان الفصل المجرد بين "مـاذا" و"هذا" صحيحًا وغير متناقض.

بداية يلاحظ بعد الوهلة الأولى من تحديد المـشكلة أن التعريـف الـواقعى للوجود يتصف من جهة بأنه مألوف ومعقول ومن جهة أخرى بـالغموض وعـدم الوضوح. ولا نحتاج دائمًا للوقوف طويلاً عند اتصافه بالألفة والمعقوليـة. أفلـيس واضحا أن الحياة الاجتماعية العـادية للفهم العام تقوم دائمًا على الاعتـراف بـأن "سواء عرف هذا الملاحظ أو ذاك أو هذا الدارس فى المدرسة أو الشاك فى الإيمان أو المفكر الفيلسوف هذه الوقائع أو لم يعرفها، وسواء كانت هذه الوقائع ماديـة أو عقلية، روحية أو طبيعية، فإن هذه الوقائع تظل موجودة كما هى. فعبارة الفهم العام القائلة "إن المعرفة سواء تمت أو لم تتم" قد زادت وضوحًا وتم إعـادة صـياغتها بصورة فنية فى تعريف الواقعية للوجود. من جهة أخرى حين يحاول المرء تقـديم تفسير دقيق ومحدد للصورة التى يتم بها الفصل بين الوجود والمعرفة سـريعًا مـا يكتشف صعوبة الاستمرار فى تتبع النتائج المنطقية لمثل هذا الفصل، بـل يمكـن القول أنه ليس هناك صعوبة أكبر من تعريف نمط الاستقلال المقصود بين الوجود والمعرفة. يعرف الفهم العام فى عالم الخبرة العادية درجات عديدة وحالات كثيـرة للاستقلال النسبى بين الموضوعات، ولكنه يعرف أيـضًا أن هـذه الموضـوعات التجريبية التى غالبًا ما ينظر لها بوصفها مستقلة تمامًا وبصورة متبادلة عن بعضها البعض، تتحول فى بعض الأحيان وفى حالات أخرى إلى الارتباط ببعضها وتفقـد استقلالها المتبادل. فى حين أن الاستقلال الذى تتحدث عنه الواقعية بوصفه مميـزًا للوجود النهائى للأشياء يجب أن يكون شيئًا له معنى محدد ونتائج واضحة؛ إذ إنـه يحدد ويعرف فقط ما قد يعطى للأشياء وجودها الحقيقى كله. ومع ذلك يلاحـظ أن المذاهب الواقعية تجد من السهل دائمًا الحكم بالاستقلال أو افتراض التعريف العـام لاستقلال الوجود عن تقديم تفسير دقيق ومحدد للنتائج المنطقية التى قد يؤدى إليهـا مثل هذا التعريف. والحقيقة أن مواجهة هذه النتائج بصورة مباشـرة قـد يـصيب المرء بالدهشة لغرابتها. وأى نظرة منصفة لتاريخ المذهب الواقعى تؤكد صدق هذا

الشعور؛ إذ يبين هذا التاريخ أن فى الوقت الذى بدأت فيه الواقعية معبرة عن روح الفهم العام وفكره، فإن نمو المذاهب الواقعية وتطورها قد اتصف بصفة جعلت الواقعية منذ "سانخيا" إلى "هربارت" أو إلى "هربارت سبنسر" معينًا لا ينضب لكل التناقضات الميتافيزيقية ومضمارًا لسباق المفارقات. فالذرات، والمونادات، ومثل أفلاطون، والنفوس المنعزلة عند "سانخيا"، والأشياء فى ذاتها وغير القابلة للمعرفة عند "كانط"، والوقائع المثالية عند "هربارت"، والواحد "الإيلى"، وجوهر "إسبينوزا"، واللامعروف أو غير القابل للمعرفة عند "سبنسر"، كلها كائنات بعيدة تمامًا عن خبرة الفهم العام، بل أكثر بعدًا من كثير من وجهات النظر التى تعارضها الواقعية، ومع ذلك قد يتم اختراع وجود مثل هذه الكائنات وهذه الأصناف من الكائنات الواقعية المفترضة لكى تجعل التعريف الواقعى متسقًا مع نفسه، وكافيًا لمتطلبات الحياة والخبرة.

قد يكون التعريف الذى بدأ متفقًا مع الفهم العام ثم تغيرت نتائجه حين خضعت لتحولات سريعة ليس أهلاً للثقة، ولا يحتاج لفحص دقيق لمعرفة السبب وراء حدوث هذه النتائج والتغيرات العديدة أو لمعرفة سبب اللجوء إلى مثل هذه التفسيرات المتناقضة للوجود. ومع ذلك إذا ما تمت النظرة بعمق لتاريخ الواقعية نلاحظ وجود العديد من الدوافع التى أدت إلى وجود مثل هذه المفارقات؛ إذ تبدو الواقعية فى ضوء هذه النظرة الفاحصة مذهبًا يتذبذب بين النظرتين التاريخيتين المتعارفتين اللتين تم اقتراحهما للإجابة على السؤال المشهور حول ما إذا كان العالم الواقعى يحوى كائنًا واحدًا مستقلاً أو عدة كائنات تستقل كلها عن أى معرفة لا تكون نابعة من طبيعتهم وتشير إليهم من الخارج. ولذلك يمكن القول بأن مشكلة الواحد والكثرة حين تظهر فى أى عالم يتم تعريفه وفقًا لتعريف المذهب الواقعى للوجود، تمثل مصدرًا رئيسيًا وعميقًا لكل الفروض الميتافيزيقية الرائعة التى سبق الحديث عنهما. ونصبح على وعى تام وكامل بمثل هذه المشكلات التى تتحدث عنها وتلك النتائج المتناقضة حين نوجه اهتمامنا لدراسة هذا الجانب من تاريخ الواقعية.

لقد قالت المذاهب الواقعية كالمذهب "السانخى" وغيره بوجود كائنات عديدة مختلفة. وتاريخ مثل هذه الصور من التعددية من الواقعية معروف وسبق ذكره. وقامت مثل هذه المذاهب مرات ومرات وبصورة مطردة كادت تميزها عن غيرها من المذاهب، بالتأكيد على استقلال هذه الكائنات فى طبيعتها النهائية عن بعضها البعض على عدم وجود علاقات متبادلة أساسية بينهم حتى تدلل على صحة تعدد الكائنات الواقعية وتنوعها. وظهرت النتيجة واضحة فى مونادات "ليبنتز" وموجودات "هربارت" أو فى نفوس "سانخيا" نفسه؛ لذلك ظهر السؤال الضرورى عن لماذا على الرغم من عزلة الكائنات الواقعية عن بعضها البعض يبدو عالمنا من الخبرة مليئا بالعلاقات المتداخلة والروابط المتبادلة والقوانين التى تربط نفسًا بنفس، والشمس بالكوكب، وكل الأشياء بالمكان والزمان أو بالله. وكان على الواقعية اللجوء إلى فروض وشروح ثانوية متناقضة حتى تجيب عن هذا السؤال وتحقق مطالب هذه النظرة التعددية؛ فقالت بالانسجام الأزلى، وبوجود صور وهمية لروابط غير موجودة أو بوجود مبادئ متوسطة، وكلها فروض تدفع الفيلسوف إلى الشعور باليأس لتعقدها وعدم اتساقها ، وتجعل موقفه من الأجزاء المتناثرة التى يحاول إعادة صياغة العالم منها أشبه بموقف الطفل المهمل الذى يحاول جمع الأجزاء المتناثرة لقطعة البللور المكسورة.

من جهة أخرى قالت بعض المذاهب الواقعية "بالواحدية" مثل المذهب "الإيلى" والواحدية التى قد تفهم من الجانب الواقعى لفلسفة "إسبينوزا". لا تواجه هذه المذاهب الواحدية الواقعية ثورة الفهم العام وحدة على هذا الفكر الذى يرد الكائنات الواقعية المستقلة إلى وجود واحد مفرد، وإنما تواجه أيضًا الهجوم عليها من منطقها الواقعى نفسه الذى يتحول إلى سلاح ضدها. ويمكن تلخيص الاعتراض الذى قد يوجه إلى هذا المذهب الواحدى الواقعى أن ما يسمى بأفكارنا الخاطئة حين نعتقد فى تعدد الكائنات الموجودة فى العالم ولا نعتبرها موجودًا واحدًا، تعد وقائع مادية متعددة وموجودة فى العالم العقلى ولها وجودها الواقعى مثل وجود كائن المذهب الواحدى الواحد فى عالم الفيلسوف الواقعى. فلا يستطيع الفيلسوف الواقعى أن ينكر وجود الأفكار والآراء التى يضعها بالزيف أو ينفى وجود تعددها حين

يحكم عليها. لذلك لابد من وجود تعدد حقيقى فى العالم، ولا يمكن أن يمثل الكـائن الواحد الحقيقة كلها، ويصبح هذا الاعتراض حاسمًا ضد القول بالوحـدة البـسيطة للوجود المستقل.

لذلك يواجه الواقعى دائمًا مخاطر الوقوع فى التناقض كلما حـاول خـلال تاريخ الفلسفة الممتد أن يطبق بصورة جدية، تلك الفكرة الخاصة بتعريفه الأساسى للوجود، والتى تقبع فى أعماق مذهبه كله على صياغة مفهوم إيجابى متطور عـن عالم يحوى كائنًا واحدًا أو عدة كائنات. كان البديل التاريخى الوحيد أمامه إما القول بوحدة كلية كاملة أو ليس هناك روابط على الإطلاق. والسؤال الذى يفرض نفـسه الآن أيعد هذا التناقض مجرد حدث عارض فى تاريخ الواقعية بسبب عيـوب فـى بعض المفكرين الواقعيين ذاتهم؟ أم أنه كامن فى نفس طبيعة التعريف الواقعى لمـا هو موجود؟

من الواضح أن مثل هذا السؤال يحتاج فى حد ذاته إلى فحص دقيق وإلـى مزيد من الاهتمام، ويجب العودة بعد هذا العرض التاريخى وبعد المساعدة التى قد حصلنا عليها إلى دراسة تعريفنا الواقعى للوجود، وإلى معرفـة أفـضل الطـرق لعرض قوته المنطقية واختبارها من خلال تطبيقها على المشكلة الخاصة بوجـود كائن واحد أو عدة كائنات فى العالم؛ فقد سبق أن أكدت على أن مـشكلة الوحـدة والكثرة تمثل دائمًا المحك الرئيسى للميتافيزيقا الواقعية.

(٤)

نعود الآن من التاريخ المربك والمحير لتراث المذهب الواقعى إلى التأمـل فى المبادئ الأولى للواقعية. بداية علينا أن نضع جانبًا كل فكـر يـرى أن الله أو النفوس أو المادة الدائمة أو الصور المنعكسة لضوء القمر علـى سـطح المـاء أو الوقائع الرائعة للشارح لعالم "السانخيا" كائنات واقعية، ونتساءل فقط عن النظريـة العامة الخاصة بتكوين أى عالم واقعى. ونعيد طـرح المعنـى الـدقيق للتعريـف

الواقعى ثم نقوم بعد ذلك بطرح نتائجه الضرورية فى سلسلة من القضايا الصورية، حتى نعرف النتيجة التى قد يصل إليها الفيلسوف الواقعى نفسه وكل من يتأسس إيمانه سواء فى عالم العلم أو فى عالم الدين على مبادئ الفلسفة الواقعية وصورها.

حين نحلل معنى التعريف الواقعى علينا أن نأخذ أقوال الفيلسوف الواقعى بحمل الجد. يقول الواقعى "حينما تعرّف أى موضوع غير ذاتك، يكون أولاً ومنذ البداية مستقلاً عن معرفتك، لذلك يظل موضوعك موجودًا وقائمًا هناك سواء عرفته أو لم تعرفه، وسواء كانت معرفتك صحيحة أو خاطئة. ويقول أيضًا "حين تعرف باقى أجزاء العالم ككل، فأنت تعرف وجودًا مستقلاً عن معرفتك ويختلف عنها، ويؤكد أن هذا الاستقلال يشكل تعريفًا لوجود أى موضوع واقعى حين يتم النظر لمعرفة هذا الموضوع بوصفها ليست جزءًا منه؛ لذلك من الواضح أن هذا التعريف الواقعى يرتكز حول مفهوم الاستقلال؛ فبأى معنى يكون الواقع مستقلاً عن العملية المعرفية؟

يعد مفهوم الاستقلال المتبادل بين الحوادث من المفاهيم الذائعة فى نظرية الاحتمالات الرياضية. فقذف النرد مرتين أو سحب ورقتين من أوراق اللعب، ينظر لهما دائمًا بوصفهما حادثتين مستقلتين، ولكن هذا الاستقلال الوارد فى النظرية دائمًا ما يعد نسبيًا وينظر له بوصفه محدودًا وخاصًا بجوانب معينة للموضوعات المقصود الاستقلال بينها. فقد يعنى أحيانًا فى مثل هذه الحالات أن الحادثتين خاصة فى حالة قذف النرد مرتين مرتبطتان بالفعل بالنظام العلّى للعالم، ولا يوجد انفصال أو استقلال بينهما، والمسألة كلها تتعلق بأننا لا نعرف هذه الرابطة السببية أو كيف تحدث. وإذا ما قال المرء بوجود الصدفة الخالصة وتجاهل الرابطة السببية، فإنه يلاحظ أى حادثتين ماديتين تحدثان فى المكان نفسه أو فى الزمان نفسه أو النرد نفسه. كذلك يجب أن نعترف بأن كل أجزاء المكان وكل لحظات الزمان تعد بمعنى من المعانى متوقفة على بعضها البعض وغير منفصلة. فلا تستطيع تصور مساحة قدم مكعب محطم من المكان دون تجريده من أجزاء المكان، ولا تستطيع افتراض اختفاء هذه اللحظة الزمنية أو تلك الساعة من الوقت دون أن تمحى الزمان كله.

وإذا كان الزمان والمكان لا يمكن تصورهما إلا بوصفهما مكـونين مـن أجـزاء مترابطة ومتداخلة رياضيًا، فإن المرء عليه أن يعترف، وبمعنى من المعانى، بـأن أى موضوعين أو حادثتين قد تحدثان فى المكان أو الزمـان، لا يمكـن تعريفهمـا بوصفهما حادثتين مستقلتين، طالما أن تعريف أى حادثة أو موضوع منهما حـسب علاقاته الزمنية والمكانية يتطلب الاعتراف بوجود الوقائع التـى تـرتبط مكانيًـا وزمانيًا من الناحية الرياضية بالجوانب المكانية والزمنيـة الخاصـة بالموضـوع الآخر. ومع ذلك ما زلنا، وفقًا لنظرية الاحتمالات، نرى أن الحادثتين اللتين تحدثان فى المكان والزمان نفسيهما أو حتى عملية تكرار قذف النرد نفـسه علـى أنهمـا حادثان مستقلتان. من الواضح إذن أن فى الوقت الذى قد يعنى فيه المرء ارتبـاط الحادثتين وعدم استقلالهما، فإن جانبًا منهما قد يوصف بالاستقلال؛ أى من الممكن الاعتراف بوجود استقلال بينهما بسبب عدم معرفة المـرء للعلاقـات المتداخلـة بينهما، أو معرفتها وتجاهل إحدى هذه العلاقات المتبادلة أو جانب منهـا بوصـفه جانبًا لا قيمة له.

كذلك لا تعترف الواقعية فى الوقت الذى تؤكد فيه باستقلال الموضوع عـن المعرفة، بوجود مجموعة من الروابط السببية المختلفة التـى تـربط هـذا أو ذاك الموضوع بهذه العملية المعرفية أو تلك. ومع ذلك يبدو الاستقلال المقـصود فـى الواقعية أكثر، وقد يكون كاملاً تقريبًا من ذلك الاسـتقلال الـذى تقـصده نظريـة الاحتمالات حين تتحدث عن قذف النرد مرتين بوصفهما حادثتين مستقلتين. فتعنـى عبارة المذهب الواقعى "سواء أكان أم لا" فصل المعرفة عن الموضـوع بـصورة شبه كاملة وأكثر عمقًا من الفصل القائم بين أى حادثتين مـاديتين أو أى واقعتـين طبيعيتين؛ إذ يتعلق الفصل هنا بفصل وجود الموضوع نفسه؛ أى "هذا" عن ماهيته طالما كان التعبير عنه يتم بأى فكرة.

لذلك، فإن الطريقة المناسبة الوحيدة للتعامل مع مثل هذا المفهوم الغـامض تتمثل أولاً فى عرض أكثر صوره تطرفًا وملاحظة نتائجها، وأن نأخذ فى الاعتبار أى تعديل يمكن اقتراحه ومدى جديته. سنتناول فى هذه المحاضرة دراسـة معنـى

الاستقلال فى المذهب الواقعى بصورته الحرفية وبمعنى الاستقلال الكلى، ثم نؤجل دراسة مفهوم الوجود عند الواقعية المعدلة إلى دراسته مرتبطًا بالمفهوم الثالث للوجود فيما بعد، ونبدأ الآن بمعرفة النتيجة المترتّبة على الفرض الذى يقول به الفيلسوف الواقعى "بأن المعرفة لا تؤثر إطلاقًا على موضوعها الخارجي".

يتضمن التعريف الواقعى – باختصار شديد – أمرين: الأول أن معرفتك وموضوعها، إذا ما تم تحليلهما من قبل أى عالم نفسى، واكتشف وجود رابطة سببية بينهما أو لاحظ اتفاقهما من الخارج، فإن هذه الرابطة أو ذلك الاتفاق لا يشكل جزءًا من وجود الموضوع فى الخارج أو من المعرفة بوصفها مكونة من مجموعة من الأفكار؛ فإذا كانت الفكرة صادقة ومعقولة وصحيحة فإنها تتفق بطريقة ما مع الموضوع. بمعنى آخر تعتمد مصداقية الفكرة على الموضوع، وبذلك تصبح الأفكار الخاطئة مثلها مثل الأفكار الصادقة من الممكن وجودها فى العالم الواقعى. ولا تستطيع أن تدرك وجود موضوع معين أو لا تدركه من مجرد فحص الفكرة بوصفها مجرد فكرة، وبالمثل لا تستطيع أيضًا أن تحكم بمطابقة أى فكرة أو عدم مطابقتها للموضوع من مجرد فحص هذا الموضوع الخارجي وحده. ولعل هذا سبب رفض الفيلسوف الواقعى مع "كانط" للدليل الأنطولوجى على وجود الله؛ إذ لا يمكن البرهنة على وجود الله من مجرد وجود فكرة فى العقل عنه، ولا ترتبط أى فكرة خالصة بموضوعها المستقل بأى رابطة أساسية، ولا يمكن فى هذا العالم الواقعى إطلاقًا استنتاج "هذا" من "ماذا". فلا يمكن استنتاج وجود شيء فى الخارج بسبب كونه مدركًا من قبل أى عارف أو كائن عاقل. وبالعكس لا تظهر الفكرة فى العقل من مجرد وجود الموضوع فى الخارج. لذلك إذا كانت هناك رابطة بين الفكرة والموضوع، سواء كانت رابطة سببية أو مجرد اتفاق حدث صدفة، فإن الفيلسوف الواقعى يعتبر هذه الرابطة مجرد واقعة مستقلة تمامًا عن الموضوع والفكرة؛ فإما أن تكون الرابطة السببية موجودة ولها وجودها المستقل، وإما أن الفكرة تصادف صدقها مع موضوعها؛ فقد تنظر "القطة" إلى الملك، وقد يرى أحد الدارسين لعلم النفس أو للعلم الطبيعى أنهما أى "القطة" و"الملك" مجرد واقعتين فى العالم المتداخل للزمان والمكان؛ أى الذى يتوقف فيه وجود الوقائع على

بعضها البعض. ومع ذلك نلاحظ أن نظرة "القطة" باعتبارها معرفة لا تؤثر بــأى صورة كانت على وجود "الملك"، وليس من تعريف "الملك" أنه لابد من ملاحظتــه أو إدراكه من قبل "قطة" معينة. وقد تكون فكرة "القطة" عن الملك خاطئة؛ لذلك لا يحدد مجرد وجود فكرة فى عقل "القطة" وجود "الملك" بأى صورة كانت. وهكــذا تنتهى الواقعية إلى القول بأن وجود الرابطة السببية أو أى رابطة بين أى عــارف والموضوع الذى يعرفه، لا يشكل جزءًا من تعريف الموضوع المعــروف أو مــن وجوده الواقعى أو جزءًا من ماهية الفكرة العارفة إذا تم النظــر إليهــا باعتبارهــا مجرد فكرة خالصة.

الأمر الثانى تؤكد الواقعية فى صورتها الأصلية وغير المعدلة أن الاستقلال المقصود، أى الاستقلال المنطقى والأساسى بين الموضوع والمعرفة، يكون مطلقًــا فى حد ذاته؛ إذ يكون وجود الموضوع المكانى والزمانى، الداخلى والخارجى، وكل ما هو حقيقى وصحيح بالنسبة له مستقلاً عن واقعة معرفته من قبل أى فرد.

لنفرض أن "س" موضوع من الممكن وجوده، ونريد أن نعرف ماذا يحــدث إذا كان وجوده حقيقيًا. ولتحقيق ذلك نفرض وجود موضــوع آخــر غيــر هــذا الموضوع الأول، ويمكن اعتباره ممثلاً لمعرفة أى فرد أو لرأيه أو لفكرتــه عــن الموضوع الأول "س". وللاختصار يمكن تسمية هذا الموضوع الثانى "بالفكرة عــن س"، ونحاول النظر إليه فقط بوصفه عملية معرفية خالصة، بصرف النظــر عــن صاحبها أو مدى صدقها فى تمثيل الموضوع الأول "س" أو خطئها.

فإذا حاولنا تحديد علاقة الفكرة عــن "س" بالموضــوع" "س"؛ أى الطــرف الثانى من طرفى العلاقة، والتى اعتبرتها الواقعية غير المعدلة علاقة أساسية، فإن تحديد هذه العلاقة وتعريفها يعد أمرًا فى غاية السهولة من الناحية النظريــة؛ فــإذا فُرض حدوث تغير فى "الفكرة عن س" بأى صورة، كأن تصبح فكرة صحيحة بعد أن كانت خاطئة، أو غامضة بعد أن كانت واضحة أو تبدلت من حال إلــى حــال جديد أو ربما كانت تخص فردًا معينًا ثم أصبحت تخص فردًا آخر أو حتى نــصل بالغرض إلى أقصى مداه فنتصور اختفاء هذه الفكرة كلية من الوجود والزمان، فإن

هذا التغير لن يؤثر فى طبيعة "س" بأى حال من الأحوال. وحين نـدرس طبيعـة الموضوع "س" وطبيعة الموضوع "الفكرة عن س"، فلن نجد هنـاك أى ضـرورة منطقية تؤكد حدوث أى تغيير فى طبيعة الموضـوع "س" نتيجـة لحـدوث هـذه التغيرات فى الموضوع الثانى "الفكرة عن س"، بمعنى آخر إذا تم النظر إلـى "س" بوصفها مرتبطة سببيًا بالفكرة عنها، فإنه لابد من وجود واقعة ثالثة أخرى خارجية غير الموضوعين "س" و"الفكرة عن س"، واقعة ثالثة قد تتمثل فى إرادة فرد معـين لابد أن تكون موجودة ومستقلة، ولديها القدرة على التعاون مع الفكرة، ونقل هـذه التغيرات التى تحدث فيها إلى الموضوع المعروف؛ فإذا ما تـم السـير بتعريـف الموضوع بأنه لا يتغير بتغير الفكرة عنه أو حتى باختفائها، وما يحدث فيـه مـن تغييرات لا تتطابق مع الفكرة، فإنه يصل بنا إلى القضية القائلـة بـأن الموضـوع يكون مستقلاً عن الفكرة أو الرأى أو المعرفة التى قد تـشير إليـه، وأن الوجـود مستقل عن الماهية أو بينهما استقلال متبادل. وإذا ما فرض وجود أى علاقة سببية أو غير سببية بينهما فإنها تصبح واقعة ثالثة مضافة، ولا يمكن اعتبارها جزءًا من طبيعة الموضوع أو طبيعة الفكرة.

كذلك إذا تم النظر لمعنى الاستقلال بين الموضوع والفكرة، والنظر إليهمـا فى الوقت نفسه بوصفهما موضوعين مستقلين وأن كلاً منهما شيء قائم بذاته، فإن هذا الاستقلال لابد أن يكون متبادلاً. فتستقل الفكرة بماهيتها عـن الموضـوع وإلا كان مجرد فحصها يمكن أن يثبت وجود موضوعها، وبذلك يخرج "هذا" من "ماذا"، ويظهر وجود الشيء بمجرد ظهور الفكرة عنه، وذلك أمر مرفوض مـن الفلـسفة الواقعية. فوجود الشيء مجرد واقعة منفصلة تمامًا عن فكرة أى شخص قد يفكـر أى شخص فى وجوده، كذلك يمكن القول بأن الموضوع "س" نفسه، حين تم النظر إليه فى ذاته، من الممكن أن تفيد أو حتى يختفى من الوجود دون حدوث أى تغيـر فى "الفكرة عن س". ومن الطبيعى إذا كان للفكرة أن تظل صحيحة فى هذه الحالة، عليها أن تتغير كلما تغير الموضوع "س"، وبذلك تصبح الفكرة مرتبطة بالموضوع "س" ومعتمدة عليه وإلا باتت خاطئة. لذلك فإن كون فكرة معينة صحيحة أو متفقة

مع موضوعها، يعد واقعة مستقلة فى حد ذاتها فى العالم الـواقعى وشـيئًا قائمًـا بذاته(١١)، ويمكن أن تكون هذه الواقعة موجودة أو غير موجودة.

فإذا فرضنا أن الموضوع "س" موضوع واقعى يشير إلى موجودٍ حقيقى قائم هناك. وقد يكون هذا الموضوع ملاكًا أو دودة أو حتى "اللا معروف" أو غير القابل للمعرفة الذى قال به "سبنسر"، ويوجد مستقلاً عن أى فكرة لا تكون هـى نفـسها جزءًا منه. ولنفرض أيضًا أن هذا الموضوع "س" مستقل عن كـل أفكارنـا التـى نستخدمها الآن للتعبير بها عن استقلاله، وأخيرًا نفرض أيـضًا أن كـل الأفكـار بوصفها أفكارًا خالصة، تكون قابلة للتعريف بصورة مستقلة عن موضوعاتها، ثـم قمنا فى النهاية بجمع هذه الفروض كلها، فإننا نكون أمام التعريف الواقعى الأصلى وغير المعدل لمعنى وجود الموضوع ولمعنى وجود الفكـرة؛ إذ تؤكـد الواقعيـة ببساطة أن الوجود الواقعى للموضوع "س" يمكن تعريفه بـصورة كافيـة. وفـق القانون القائل إن أى تغيير قد يحدث فى الموضوع "س" أو فى الفكرة التى تـشير إلى "س"، لا يتطابق بالضرورة مع أى تغيير لأى طرف منهما، وأى اختلاف فـى أى طرف منهما لا يؤثر فى الطرف الثانى، وذلك ما دامت الفكرة التى تشير إلـى الموضوع ليست جزءًا من طبيعته. وإذا فرض وكانت هناك علاقة سببية بينهما أو أى نوع من الاتفاق بينهما أو هناك نمط من الاعتماد المتبادل بينهما، فإن كل ذلـك يعد "واقعة ثالثة" مستقلة ومنفصلة عن الطبيعة الأولية والأصـلية الخاصـة بكـل طرف منهما.

وهكذا نجد أن هذا التطوير السابق لعبارة "سواء عرفت أو لا" التى يـصف بها الفهم العام وجود موضوع معين، أى وجود الموضوع سواء قد عرفت بوجوده أو لم تعرف، يوضح لنا بصورة كافية الأسس والاعتبارات التى تستند إليها النظرة الواقعية للوجود؛ فإذا كان هذا التعريف الواقعى قد اكتمل الآن، وعرف لنا عالمًـا، فعلينا أن نسعى فيه ونرى ماذا يوجد هناك.

---

(١١) تمت الترجمة عن اللغة اللاتينية للمصطلح "Tertium quid" أى شىء قائم بذاته وناشئ من اقتـراح وجود شيئين. (المترجم)

(٥)

السؤال الأول الذى يفرض نفسه الآن بعد هذا التعريف الواقعى للعالم، هل يوجد فى العالم الواقعى الذى تم تعريفه موجودات عديدة مختلفة، وإذا ما كانت موجودة ما علاقتهم ببعضهم البعض؟ بمعنى آخر أيحوى العالم الواقعى كائنًا واحدًا مفردًا فيما خلى من الموجودات المتعددة؟

وتثير هذه الأسئلة سؤالاً جديدًا يتعلق بماذا نقصد بمفهوم "كائن واقعى واحد" أو بمفهوم "كائنات واقعية عديدة"؟ تجيب بعض المذاهب الواقعية على هذا السؤال بأن المقصود بالكائن الواحد الواقعى، أنه كائن بسيط، لا أجزاء له، وليس له انفعالات أو طبيعة داخلية متنوعة، وليس مركبًا أو معقدًا. وهذا ما وصف به "هربارت" كل كائن من كائناته الواقعية العديدة التى يتكون منها عالمه؛ إذ يؤكد الواقعى القائل بفلسفة "هربارت"، أن أينما كان هناك وجود، لابد أن يكون متعددًا ومتنوعًا، ولابد من وجود كائنات واقعية عديدة، ولذلك كل قول بوجود واقع واحد فى العالم يعتبر هذا التعدد فى الكائنات نوعًا من الوهم. وطالما يرى "هربارت" أن التنوع واقعى، فالعالم يتكون من العديد من الكائنات المختلفة التى يكون كل كائن فيها له وجوده المستقل والبسيط.

لا حاجة لنا الآن لاستخدام الحجج التى قال بها الواقعيون من أمثال "هربارت"، ونستطيع فى هذا التحليل العام للمذهب الواقعى تجنب مثل هذه الحجاج إذا ما حاولنا تقديم تعريف تعسفى لنوع الفرق الذى قد يوجد بين كائنين، والذى إذا تأكدنا من وجوده يكون كافيًا لإقناعنا بأنهما موجودان بالفعل ومنفصلان ولهما وجودهما المستقل، وليسا جزءان من أجزاء أى وجود واحد أو جانبان من جوانبه. ويمكن تعريف هذا الفرق المحير الذى يؤكد لنا استقلال هذين الكائنين ووجودهما، دون مناقشة مسألة ما إذا كان من الممكن وجود أى تعدد فى العالم الواقعى وداخل نطاق الوجود الواحد.

لن أحاول أن أثبت أو أنفى هنا أنه إذا كان هناك وجود واقعى واحد، لابد أن يكون بسيطًا. وما أعرفه الآن أن الكائن الواقعى الوحيد قد يكون بسيطًا كما قال

"هربارت" أو مركبًا. ويكفى القول إنه إذا وجدنا فى العالم الواقعى موجودين مستقلين عن بعضهما مثل استقلال موضوع المعرفة عن أى معرفة به مثلما جاء فى التعريف الواقعى العام للوجود، فحينئذ فقط يمكن أن نعتبر أن هذين الموضوعين مختلفان فعلاً عن بعضهما. من جهة أخرى، إذا ما وجدنا أن الموضوعات الواقعية الموجودة فى العالم الواقعى مرتبطة ببعضها، وليست مستقلة بصورة متبادلة عن بعضها البعض، فإن علينا وفقًا للتعريف نفسه أن ننظر إلى هذه الموضوعات على أنها أجزاء أو جوانب لوجود واقعى واحد.

قد تعتبر الطريقة التى يتم بها تقديم معنى "الواحد" و"الكثير" فى العالم الواقعى، طريقة متعسفة إلى حد ما، إلا أنها طريقة تتسم بإفساح المجال لكل الأسئلة الخاصة بمدى بساطة الوجود الواحد، والسماح بتقديم تعريف بديل محدد للتعريف. ولذلك علينا أن نعيد صياغة هذا التعريف مرة أخرى الآن، ونعرض الصورة الدقيقة والمحددة لتعريف "الواحد" و"الكثرة".

لنفرض الآن أن كلاً من "أ" و"ب" موضوعان موجودان فى العالم الواقعى، ولا يؤثر أى شىء قد يحدث لأى موضوع منهما فى الموضوع الآخر، ولا يؤثر أيضًا وجود أو اختفاء أى منهما على وجود أو اختفاء الآخر من الناحية المنطقية، وبالمعنى نفسه الذى تقصده الواقعية من القول بأن موضوع المعرفة لا يتأثر وجوده بالمعرفة به أو بعدهما. باختصار نفترض القانون القائل بأنه مادام قد تم النظر لطبيعة "أ" أو "ب" كل منهما على حدة، لا يحتاج إلى تغيير يحدث فى كل من "أ" أو "ب" كائنين واقعيين مستقلين، وإذا ما قل هذا الاستقلال المتبادل بينهما فإن التعريف نفسه سوف ينظر للموضوعين "أ" و"ب" على أنهما جزءان لموجود واحد كامل. وبذلك يمكن وفق هذه القاعدة أو القانون توجيه السؤال التالى للفيلسوف الواقعى: هل يحوى عالمك وفق هذا المعنى الآن كائنات كثيرة مختلفة ومستقلة بصورة متبادلة أم أنه يحوى وجود واقعى واحد، لا تسمح بنيته الداخلية، بسيطة كانت أم معقدة، بوجود أى نوع من الاستقلال المتبادل بين أجزائه.

يمكن القول إن هناك إجابتين أمام الفيلسوف الـواقعى؛ فيـستطيع الإجابــة "بالوحدة" أو بوجود الكثرة. ولنفرض من أجل الجدل أنــه قـد أجــاب "بـالكثرة"، وأصبح عالمه يحوى كائنات عديدة، لا تتأثر طبيعة أى كـائن مـنهم أو وجـوده بظهور أو اختفاء أو أى تغيير قد يحدث فى كائن آخر. كذلك لا يستلزم أى تغييـر فى أى منهم حدوث تغيير مماثل فى أى كائن آخر؛ فما النتائج المرتبة علـى هـذا الفرض؟ هل يستطيع الواقعى بعد وصف كائناته بالاستقلال المتبادل مـن الناحيـة المنطقية، وأن لها وجودها الواقعى المستقل، أن يحدد الطريقة التى يمكن أن يتحقق بها الارتباط بينها، برابطة السببية مثلاً أو بأى رابطة مكانية أو زمانية؟ باختـصار كيف يمكن أن يصلح عيوب عالم الكثرة ويجعل فيه عالمًا واحدًا؟ قد يجيب الواقعى السؤال بإحالتنا إلى الخبرة، وهل هناك وجود أكثر وضوحًا من وجـود الكائنـات المستقلة؟ فمياه المحيط موجودة، والمكتب موجود فى هذه الحجرة، ومياه المحـيط والمكتب موجودان حقيقيان. ولا يتأثر وجودهما باختفاء أحـدهما، ولا يـؤدى أى تغيير فى أى منهما إلى حدوث تغيير فى الآخر. كذلك ألا توجد نيازك وشـهب لا مرئية فى الفضاء الخارجى لا يؤثر وجودها فى وجـودك أو وجـودى؟ وإذا مـا تغيرنا أو فارقنا الحياة هل تتوقف حركتها؟ وهل نعانى إذا ما تحطمـت أجزاؤهـا وتناثرت فى الفضاء؟ وما الحقيقة الواضحة والمألوفة غير واقعة احتـواء العـالم الواقعى على كائنات مستقلة عن بعضها البعض؟ ألا يوجد فى الواقع أنـاس فـى "الصين" أو فى "لابلاند"[١٢]، ويستقلون عن بعضهم وعن وجودى، ولا أعـرفهم أو يعرفوننى، ولا تتأثر حياة أى منا بما يحدث فى حياة الآخـر؟ ألـيس ذلـك حكـم الخبرة؟

ومع ذلك من الممكن أيضًا أن نسترشد بالخبرة حين نبحث نتيجة مثل هـذا الاستقلال؛ فقد تظهر الكائنات فى البداية مستقلة، ولكنها قد تـرتبط مـع بعـضها بروابط فعلية فيما بعد. وتصبح هذه الروابط حينئذ وقائع جديدة فى العالم وإن كانت ممكنة الآن. فقد تتبخر مياه المحيط، وتدخل فى الدورة المناخيـة، وتتحـول إلـى

---

(١٢) لابلاند (Lapland): منطقة تقع فى شمال إسكندنافيا (المترجم).

رطوبة وتؤثر على مكتبى وتؤدى إلى التواء سطحه الخشبى، ويمكن رؤية الشهب حين تقترب من الأرض ونسمع صوتها. وقد يتبادل الصينيون وسكان "لابلاند" المراسلات التجارية أو قد يصبحون فى أحد الأيام أعداءً أو جيرانًا، وبذلك قد يتحول الاستقلال الذى كان قائمًا فى البداية إلى نوع من الاعتماد المتبادل، والانفصال إلى ارتباط، والغرباء إلى أقارب. ألا يعد ذلك واضحًا فى الخبرة؟

فإذا ما جادلنى مجادل أجيب أن كل ذلك لا يكون واضحًا تمامًا مثل وضوح أية حالة للاستقلال الحقيقى أو لنتائجه. لقد عرفت بصورة مجردة نمطًا مطلقًا من الاستقلال المتبادل من المفترض وجوده بين العديد من الكائنات الواقعية. وافترضت أن الفيلسوف الواقعى يؤكد وجود مثل هذا الاستقلال بوصفه حقيقيًا فى العالم. وتساءلت عن نتائج هذا الفرض. والآن أميل للاعتراف الواضح بأن من المستحيل أن نحد فى خبرتنا الإنسانية الحسية أى موضوعين ماديين يكونان مستقلين عن بعضهما البعض، ولا يؤثر أى منهما فى الآخر أو يتأثر بما قد يحدث فيه. وعلى العكس تبين الحالات التى تم ذكرها حدوث تغيرات معينة فى الموضوعات بسبب التغييرات التى قد تحدث للطرف الآخر، ولا يمكن أن يتم تعريف وجود أى موضوع منهم بدون الاعتراف بإمكانية حدوث مثل هذه التغيرات. فيتغير سطح المكتب مبجرد امتصاصه الماء، ويحدث الامتصاص نفسه من تغيرات معينة تتم فى الحرارة والحركة وكثافة المياه وتبخرها. وقد يصبح الإنسان الصينى عدوى أو جارى. وإذا حدثت له تغييرات لن تكون بمعزل عن حياتى، وتشكل هذه الإمكانية بالفعل جزءًا من وجوده. ويمكن أن نلاحظ فى حياتنا العادية وعالم الخبرة، أن الموجودات مثل الشهب والكواكب والماء والخشب والناس، والتى بدت مرتبطة الآن ببعضها، أنهم قبل ارتباطهم بهذه الروابط الفعلية المباشرة أو الواضحة، كانت بينهم علاقات خفية، وكانوا على صلة ببعضهم البعض، ويرتبطون بالزمان والمكان وبالروابط المادية والأخلاقية. فحين نقول إنهم قد انتقلوا من حالة الاستقلال المتبادل إلى حالة الاعتماد على بعضهم والترابط نعنى فى الحقيقة أنهم قد انتقلوا فى خبرتنا من علاقات لم تكن واضحة لنا ولا تمثل أهمية لنا فى الوقت نفسه إلى علاقات أكثر وضوحًا وذات أهمية بالنسبة لنا؛ لذلك

تشكل العلاقات الخاصة بأي موضوع من موضوعات خبرتنا العادية جزءًا من الموضوع. وينتج أى تغير يحدث فى هذه العلاقات من تغيير معين يكون قد حدث فى موضوعات أخرى، ولا يمكن معرفة الموضوعات التجريبية بوصفها مستقلة عن بعضها. وإذا كنت على علاقة بقطرات الماء فى المحيط والشهب التى قد أراها، وبالناس الذين قد أعرفهم فيما بعد، فإنك حينئذ لا تستطيع القول بأن الخبرة تثبت استقلالى عن هذه الموضوعات، وعن هذه العلاقات التى لم تحدث بعد أو لم تتم حتى الآن ملاحظتها. إن كل ما تستطيع الخبرة أن تبنيه يتمثل فى أن هناك نوعًا من الاعتماد المتبادل بين الموضوعات قد ظل فترة طويلة غير ملحوظ من جانبنا. ولا ندركه نحن البشر، حتى تبين لنا هذه الأضواء المنبثقة فى السماء ومن هذا النجم أو ذاك أو ظروف الطقس وتقلباته أو مقابلة رجل جاء إلينا من بلد بعيد، كيف تصبح أقل العلاقات التجريبية وضوحًا وأبعدها علاقة فى منتهى الأهمية بالنسبة لنا فى اللحظة الحاضرة.

لا تبين الخبرة الإنسانية إذن كيف تسلك الموجودات إذا كانت مستقلة تبادليًا وفقًا للتعريف النظرى السابق؛ لذلك يجب تنحية أدلة الخبرة جانبًا والعودة مرة أخرى إلى العالم الجاف للكائنات العديدة المفترضة للعالم الواقعى التى تم تصورها نتيجة للتعريف، ونحاول الآن افتراض النتائج التى قد ترتب على موجودها. ويجب تصور هذه النتائج وفق افتراض الفيلسوف الواقعى فقط؛ فإذا افترضنا أن العالم الواقعى الماثل أمامنا الآن يحوى العديد من الكائنات المستقلة بصورة متبادلة، حيث إن ذلك يترتب عليه أمرين: الأول أن هذه الكائنات العديدة والمستقلة بمجرد الاعتراف بوجودها وتعريفها، لا يمكن تصورها مرتبطة فيما بعد بأى روابط واقعية أو ممكنة يمكن أن تربطها مع بعضها البعض، ولذلك تظل هذه الكائنات منفصلة إلى الأبد كما لو كانت تحيا فى عوالم منفصلة تمامًا. الأمر الثانى أن هذه الكائنات بمجرد تعريفها لا يمكن أن تشترك فى صفحات واحدة، وتكون مختلفة تمامًا عن بعضها البعض، وما قد ينسب لهم من صفات مشتركة لا يتم إلا بصورة اسمية فقط.

بالنسبة للأمر الأول، إذا ما قد عرّفت الأفكـار الخالـصة أولاً وبـصورة منفصلة عن الواقع، فمن الممكن بالطبع تعريف أى موضوعين بوصفهما مستقلين، وأستطيع أن أضيف فيما بعد تعريفها لأى شىء قد يأتى للربط بينهما، فى حـين إذا ما عرفت موضوعين فى البداية بوصفها موضوعين مستقلين من حيث الماهية، ثم قمت بعد ذلك بمعرفة أى منهما بوصفه له وجوده الواقعى المستقل عن كل الأفكار، فإنه يصبح لدى فى عالم الموضوعات موضوعين أو كائنين منفصلين عن بعضهما البعض، ويكون لكل منهما حسب الفرض وجوده الواقعى المستقل عن الآخر تمامًا. فإذا ما ظهر فى العالم الواقعى فيما بعد ما يسمى برابطة أو صلة بين الموضوعين أى ما قد يسمى برابطة سببية أو مكانية أو زمنية، فإن هذه الرابطة تعتبـر واقعـة جديدة، ومستقلة، ولا تكون متضمنة منطقيًا فى تعريف أى موضوع منهما طالما قد أعلن مسبقًا وجودهما الواقعى المستقل. فحسب الغرض لـم يكـن لـدى أى مـن الموضوعين حين تم تعريفه فى البداية وتقرر وجوده الواقعى المستقل أى خاصـية أو صفة تتضمن ارتباطه مع الموضوع الآخر برابطة معنيـة. وقـد يظـل كـل موضوع منهما وفق طبيعته المعرّفة قائمًا وموجودًا علـى الـرغم مـن اختفـاء الموضوع الآخر. من جانب آخر تعد هذه الواقعة الجديدة المسماة "بالرابطة" حـين تظهر واقعة جديدة مستقلة وكائنًا ثالثًا غير الموضوعين اللذين جاءت لتربط بينهما. فحسب التعريف المفترض تعتبر الواقعة كائنًا آخراً، وحسب تعريف الكائن الآخـر تعد مستقلة عن كل موضوع منهما مثلما يستقل أحدهما عن الآخر. الأمـر الـذى يترتب عليه أن ما تسمى بالرابطة ليست رابطة على الإطلاق إلا فى الاسم فقـط، ولا يمكن أن تصبح واقعة حقيقية؛ فهى كائن ثالث مختلف ومستقل عنهما، ولـذلك لا يربطهما معا. ويمكن القول إن هذا التحليل لكل رابطة ممكنة ينطبق على كـل رابطة يمكن أن تجمع بين كائنين أو عدة كائنات يكون قد تم الإعلان عن وجودها المستقل. ولذلك لا يمكن حدوث أى ارتباط بين الكثرة على الرغم من الصلة التـى يمكن ملاحظتها من الناحية التجريبية بين الموضوعات المنفصلة. فتعريف الكائنات الواقعية يعنى أنها مستقلة ومنفصلة، وبالتالى لابد أن تظـل هكـذا. ولا تـستطيع تعريفهم بالقول مثلاً إنها كائنات منفصلة منطقيًا، ومع ذلك يرتبطون فـى الواقـع

بروابط سببية؛ فيستحيل وجود موضوعين فى مكان واحد، فالمكان يعد رابطة فى هذه الحالة، وكذلك لا يمكن حدوثهما فى وقت واحد أو وجود أى صلة مادية بينهما أو أن يصبحا أجزاءً من كل واحد. وإذا ما تم إثبات الاستقلال المتبادل، وكان الاستقلال واقعيًا، فلا يمكن أن يتحول فيما بعد إلى أى صورة من صور الاعتماد المتبادل والارتباط.

الأمر الثانى عادة ما نلاحظ فى خبرتنا العادية وجود صفة مشتركة بين موضوعين من موضوعات خبرتنا، ونعتبر أن هذه الصفة أو الجانب المشترك حاضر فى كل منهما، ولذلك يمكن أن يظهر فى الخبرة ما قد يسمى بصفة الاحمرار المشتركة بين تفاحتين مثلاً. ولقد جعل الجدل القديم حول "الكليات" التساؤل حول طبيعة هذا التشابه وما إذا كان جزءًا من الكائنين المختلفين مسألة مألوفة لنا، ولذلك سنرى فيما بعد كيف يمكن إجابة مثل هذا السؤال خاصة حين يتعلق الأمر ببنية هذا الكل العضوى المسمى بالعالم، وهذا البناء المكون من الاستقلال المتبادل والمسمى بعالم الخبرة الحسية. وسنهتم الآن بمحاولة الإجابة على هذا السؤال على الكائنات المستقلة التى يقول بها الواقعى ويقوم بتعريفها؛ فإذا ما نظرت لكائنين من تلك الكائنات المستقلة، نلاحظ استحالة وجود صفة مشتركة بينهما أو أنها توجد بوصفها جزءًا من كل منهما.

لنفرض أنه قد قيل أولاً إن بينهما صفة مشتركة، كأن يكون لهما نفس درجة الحمرة أو الاستدارة اللتين توجدان فى حبتين من الكرز، وفى الوقت نفسه يوجدان فى الواقع مستقلين. ونسمى هذه الصفة المشتركة "م"، ثم نفرض اختفاء أحد الكائنين، وبالتالى يظل الكائن الآخر موجودًا دون حدوث أى تغير فيه. ويعنى هذا فى الوقت نفسه ووفقًا للتعريف أن تظل الصفة أو العلاقة كانت مرئية أو غير مرئية، والتى كانت جزءًا من الكائن الأول باقية دون تغير فى الكائن الذى يمكن أن يختفى. وإذا ما تحطمت إحدى السفن فى البحر، ونجا رجل وغرق آخر، هل يمكن تشبيه من نجا بمن غرق ونقول إنهما متشابهان؟ حينئذ وحسب الفرض تظل

الصفة "م" مع كل علاقاتها الأساسية والضرورية لوجودها قائمة فى الكائن الذى عاش، فى حين تختفى ما يسمى بنفس هذه العلاقة فى الكائن الآخر الذى غرق.

قد يقول الفيلسوف الواقعى، انطلاقًا من رغبة عدم الإذعان للنقد، إن ما يقصده بوجود الصفة المشتركة "م" بين الكائنين أنها صفة مشتركة بصورة جزئية، أى تتشابه فى جزء منها ولا تتشابه فى الجزء الآخر. ويمكن مواجهة طريقة الهروب من هذه المشكلة إذا ما تركنا جانبًا الجزء المشكوك فيه ونصل إلى الحقيقة النهائية؛ فإذا كان هناك شيء معين مشترك بصورة جزئية فى الموضوعين اللذين نتحدث عنهما، فإن جزءًا من هذا الشيء أو جانبًا من جوانبه يجب أن يكون متشابه تمامًا أى نفس الشيء فيهما. فإذا حددت صفة يشترك فيها هذان الكائنان، حسية كانت أو مجاوزة للحس، ويتشابهان فيها، فسريعًا ما تكتشف حسب الافتراض الواقعى المزمع أن هذه الصفة ليست مشتركة بينهما ولا تتحقق التشابه. ففى الوقت الذى قد يختفى فيه أحد الكائنين فإن الافتراض يسمح بأن يكون الآخر موجودًا بكامل صفاته، ولا يحدث فيه أى تغيير على الإطلاق. ويمكن ملاحظة أن الجزء المختفى فى الكائن المحطم لا يشبه على الإطلاق الجزء الذى ظل قائمًا فى الآخر الذى لم يتحطم، تمامًا مثلما لا يشبه الناجون من ركاب السفينة الغرقى منهم. ويجب ألا ننسى دائمًا أن كل ذلك عبارة عن نتائج مترتبة على قول الواقعى بوجود كائنات مستقلة متعددة.

يترتب على ما سبق استحالة وجود أى صفات مشتركة بين الكائنات المتعددة فى عالم الفيلسوف الواقعى. وإذا ما بدا التشابه قائمًا بين هذه الكائنات، فإنه يكون اسميًا أو شكليًا أو ظاهريًا كما قد يتحول فلاسفة الهندوسية. وباختصار شديد لا يمكن أن يكون التشابه أو ما يسمى بالمماثلة قائمًا أو له أى أساس حقيقى إلا إذا كنا نتعامل مع جوانب الموجود الواقعى الواحد ووظائفه الذى قمنا بتعريفه حتى الآن بصورة تعسفية.

ولتلخيص نتائج هذين الأمرين الخاصين بالعالم المكون من كائنات كثيرة مستقلة، نرى أن الكائنات الواقعية إذا كانت كثيرة ومتعددة ومختلفة، وبالأخص

عندما كانت مستقلة عن بعضها البعض، فإنها لن تشترك في صفات واحدة أو توجد بينها أى صفات مشتركة أو روابط أو علاقات حقيقية، وتنفصل عن بعضها البعض بفجوات لا يمكن عبورها، كذلك لا يمكن أن تشترك فى طبيعة واحدة فلا يوجدوا فى نفس المكان الواحد أو فى نفس الزمان أو فى نظام طبيعى واحد أو روحى.

(٦)

من الواضح أن مذهب الكثرة وفق هذا التعريف المتعسف للكثرة مذهب متناقض لأقصى درجة. ولئن كانت الواقعية قد قالت من الناحية التاريخية بمثل هذه الصورة من المذهب واكتشاف التناقض لا يقلل من شأنها مذهبًا فلسفيًا؛ فقبل دراسة هذا التناقض والوصول إلى أقصى مداه، لابد أن نعرف أولاً ما إذا كان الواقعى مجبرًا بأى صورة من الصور على التمسك بتعريف موجوداته بهذا التعريف السابق. ألم نعترف نحن أنفسنا بإمكانية التوفيق بين الوحدة والكثرة فى الوجود الواقعى الواحد؟ إذ إن الكثرة إذا ما وصفت بالواقعية وأنها حقيقية، وتم تعريفها بوصفها كائنات مستقلة عن بعضها البعض، وكان تعريفًا لا رجعة فيه، فإنه من المستحيل تحقيق أى نوع من أنواع الارتباط بين هذه الكائنات بروابط خارجية، وتظل إلى أبد الدهر كائنات غريبة عن نفسها. قد يقول قائل "من المؤكد أن الواقعى ليس ملزمًا بقبول هذا العالم المتناثر الأجزاء. ويستطيع القول بفرض آخر "يقول فيه إن العالم كائن واحد مفرد وواقعى، قد يكون معقد التركيب داخليًا، ولكنه يحوى كثرة من الكائنات التى لا تكون وظائفها المختلفة وجوانبها العديدة مستقلة منطقيًا، وإنما ترتبط فيما بينها بنسق معين إذا تم تعريف أى جزء فيه أو قسم يعنى تعريف جزءًا من ماهية الكل. ولذلك لا يمكن لأى جزء منه مهما كان بسيطًا أن يتبدل أو يختفى دون أن يحدث تغييرًا ولو طفيفًا فى باقى أجزاء الكل. فيتكون العالم من كائنات "مختلفة" وليس منفصلة. ولماذا لا يجد الواقعى ملاذًا فى المذهب الواحدى المعدّل أو الواحدية المعدّلة التى لا تقول "بالواحد الإيلى" أو "بجوهر" "إسبينوزا"،

وإنما تقول إن الكل مهما تعددت أجزاؤه وتناقضت يظل كلاً متداخلاً ترتبط أجزاؤه بروابط داخلية؟

ومع ذلك، وقبل دخولنا مع الواقعى إلى هذا الملاذ الآمن، نلاحظ أنه قد سد الطريق إليه وأغلق المدخل بصخرة لا يمكن زحزحتها عن مكانها. فلقد سبق أن قال فى البداية إنه يوجد على الأقل كائنان مستقلان تمامًا عن بعضهما البعض، ولكل منهما وجوده الواقعى والمستقل فى العالم الواقعى.

نعود إلى العبارة التى سبق الإشارة إليها والقائلة إن "الفكرة عن س" تكون مستقلة عن الموضوع "س" نفسه. ونفترض تلك الفكرة هى نفس فكرة الفيلسوف الواقعى حينما يتحدث عن أى موضوع مستقل، ثم نسأله "ألا تعد فكرتك الخاصة ذاتها كائنًا واقعيًا أو على الأقل جزءًا من كائن واقعى؟ فإذا كنا نفكر معًا، وتوجد أنت نفسك - بوصفك فيلسوفًا واقعيًا - وجودًا مستقلاً عن الفكرة التى لدى فى عقلى عنك، حينئذ ألا تكون أفكارك الخاصة جزءًا من وجودك المستقل؟ ألا تكون أفكار واقعية؟ وإذا كان موضوعك "س" الكائن هناك مستقلاً عن أفكارك، ألا تعد هى أيضًا مستقلة عن الموضوع "س" نفسه، طالما أنها أجزاء من كائن مستقل ولها وجودها الواقعى؟ وحين يختفى الموضوع "س" من الوجود، ألا يمكن أن تظل أفكارك موجودة وقائمة بوصفها واقعة نفسية؟ ويمكن القول أيضًا إن الأفكار الزائفة تعد وقائع لها وجودها المستقل فى العالم العقلى مثلاً مثل الأفكار الصحيحة، ويجب أن يعترف الواقعى بوجود الأفكار واستقلالها وإلا عليه هدم النسق كله. وطالما يكون الاستقلال حسب الفرض الأول متبادلاً، فإن الفكرة وموضوعها يعتبران كائنين مستقلين بصورة تبادلية. والواقع أن الدعوى القائلة بأن الوجود يعنى الاستقلال، وتعتبر أفكار الفرد كائنات مستقلة بذاتها أو أجزاء من كائن مستقل وموجود، تمثل ما أطلق عليه الدعوة المنسية للمذاهب الواقعية. ويعتمد هذا الجدل الآن ببساطة شديدة على الميل نحو الموافقة على هذا النسيان، فإن كان هناك شىء موجود فالفكرة موجودة وتتصف بكل صفات هذا الشىء الجديد.

تشكل العملية المعرفية إذن وموضوعها المستقل الحد الأدنى النهائى من كائنات العالم الواقعى. وقبل ترك هذا التعريف الواقعى مازال هناك إجراء نهائى وبسيط، يتمثل فى الاقتراح بمعاملة هذين الكائنين أى "الفكرة" و"موضوعها"، كما نعامل أى كائنين واقعيين بصفة عامة. فلا ننظر إليهما بوصفها مجرد فكرة وموضوعها، وإنما بوصفها كائنين مستقلين بصورة تبادلية، ولا ننسى أن نطبق عليها الأمرين اللذين سبق الإشارة فى الفقرات السابقة؛ فلقد وصلنا إلى الكارثة التى ينتهى إليها مصير الواقعى، وأصبح عالمه على حافة الهاوية.

بدأت الواقعية القول إن الفكرة وموضوعها كائنان اثنان؛ وتم قطع العهد وتحديد القيد. ويستطيع الواقعى أن يأخذ رطل اللحم الذى يرغبه، ونضمن له ألا تسقط قطرة دم واحدة من عالمه(١٣). فحسب الفرض الأصلى لا يتم حدوث تغير فى أى من الموضوع أو الفكرة الخاصة به إذا ما حدث تغير فى إحداهما، ولا يتأثر أى طرف منهما باختفاء الطرف الآخر. ولذلك، كما وضح لنا الآن فى حالة النظر "للموضوع" "س" و"الفكرة عن س" بوصفها كائنين واقعيين، يستحيل وجود أى رابطة بينهما، ولا يمكن أن يحصلا فى المستقبل أيضًا على أى علاقة ممكنة بينهما. وما الروابط القائمة بينهما إلا روابط اسمية؛ فإذا قيل إن الفكرة تأخذ "س" موضوعًا لها، فالفكرة كائن مستقل ولا صلة لها بالكائن الآخر "س"، ولم يشتركا معًا فى مكان واحد أو زمان واحد، ولم يوجدا فى نظام روحى أو طبيعى واحد. ولا يوجد شيء مشترك بينهما فى القيمة أو فى الصفات أو فى الشكل أو المضمون أو فى الحقيقة أو المعنى. ولا وجود لرابطة سببية بينهم، وإذا ما ظهرت هذه الرابطة، فما هى إلا رابطة اسمية فقط ليست هناك إرادة حقيقية يمكن أن تجمع بينهما. وإذا ما بدا مرتبطين فما ذلك إلا وهمًا ومظهرًا زائفًا. لقد اعتبرنا فى التعريف الأصلى الذى وضعناه الفكرة مرتبطة بالموضوع "س"، وظهر لنا الآن أن تلك الرابطة ما هى إلا رابطة اسمية، وباتت الفكرة غير قادرة على الوفاء

---

(١٣) يشير "رويس" هنا إلى الحوار حول مسألة رد الدين خلال المحاكمة فى مسرحية "شكسبير" "تاجر البندقية". (المترجم)

بالتزاماتها بوصفها فكرة طالما أنها كائن مستقل، وليس لها علاقة حقيقية بالموضوع "س"، وبالمثل لا يشترك معها الموضوع "س" في أي صفة من الصفات. وإذا ما تحدث عن كائن غير الموضوع "س" نفسه، واعتبرته فعلاً فكرة عن الموضوع "س"، فإنه كمن يتحدث عن الجذر التربيعي لرائحة معينة أو عن اللوغاريتم الخاص بالملاك. وإذا كانت الفكرة وموضوعها كائنين واقعيين، ولا يمكن لأي تعريف جديد لهما أن يلغي الفصل القائم بينهما أو يقضي على عزلتهما، ويظهر الواقع في هذا المذهب مستقلاً تمامًا عن كل التعريفات التي يمكن وضعها للواقع، فإن العلاقات التي يمكن أن تربط الكائنين المستقلين لابد أن تكون كائنات جديدة مستقلة تمامًا عن الكائنين اللذين جاءت للربط بينهما ومختلفة عنهما.

ولا تتوقف المسألة عند هذا الحد، فقد تكون الفكرة المعنية أي فكرة، وقد يكون الموضوع أي موضوع. وتعد نظرية الفيلسوف الواقعي فكرةً أو رأيًا يكون العالم موضوعه. ويعتبر الفيلسوف الواقعي بوصفه كائنًا موجودًا مستقلاً، ولا يمكن لأفكاره بوصفها جزءًا من وجوده أن تكون على صلة بأي موضوع يوجد مستقلاً عنها أو عنه. لقد بات واضحًا الآن أن النظرية الواقعية، وفقًا لنتائجها المنطقية الواضحة واستقلال موضوعاتها تمامًا عن الأفكار، لا يمكن أن يكون لها أي صلة هي نفسها بأي موضوع مستقل واقعي، ولا علاقة لها بأي عالم خارجي تقوم بتعريفه ولا تستطيع إطلاقًا أن تحصل على هذه العلاقة. فلا يستطيع أي فيلسوف واقعي أن يؤكد أنه يعرف أي وجود مستقل أو أنه وجد من بين أفكاره ما يتصل بهذا الوجود أو ما سبق أن أشار إليه أو أنه سبق أن عبّر أو شكّل رأيًا حول هذا الوجود أو يعتقد حقًا في وجود عالم واقعي يمكن أن يكون قائمًا وفق تعريفه لمعنى الوجود الواقعي؛ إذ لا يمكن وجود مثل هذا العالم وفقًا لتعريفه.

(٧)

وهكذا يختفي العالم فجأة وفي لحظة واحدة بكل شموسه وكواكبه التي أشار إليها "شوبنهور" في إحدى مقالاته الذائعة تاركًا لا شيء وراءه معروفًا كان أو غير

قابل للمعرفة؛ فالموضوع "غير القابل للمعرفة" يكون أيضًا موضوعًا مستقلاً. ولن تستطيع فكرتنا أن تشير إلى الموضوع - أى إلى "غير القابـل للمعرفـة" - إلا إذا كانت مستقلة. وكما وضح لنا الآن أن الفكرة لا تستطيع أن تشير إلـى أى واقـع مستقل، طالما أنها لكى تقوم بمثل هذه الإشارة، لابد أن تكون هى نفسها مـستقلة، ولابد أن يحطم هذان الكائنات المنفصلان بصورة تامة وقاطعة هذه الهوة التى قـد نشأت بينهما بسبب ماهيتهما الأساسية.

باختصار لا يكون عالم الواقعية عالمًا كائنًا واحدًا أو عالم كثرة، وإنما عالم الفراغ المطلق والعدم. لم يصدر هذا الحكم من جانبنا، وإنما حدث فقـط أن تـذكر الفيلسوف الواقعى أن أفكاره أيضًا وحسب افتراضه عبارة عـن موجـودات، وأن موضوعاتها وحسب الفرض تعد موضوعات مـستقلة عنهـا وخارجهـا، وهـذا الاستقلال بين الأفكار والموضوعات يكون متبـادلاً. ثـم أدرك أخيـرًا أن هـذين النوعين من الوجود يستقلان عن بعضهما بمجرد تعريفها، ولا توجـد أى روابـط داخلية بينهما، ويستحيل فى الوقت نفسه إيجاد أى روابط خارجية. وبعـد معرفـة الواقعى لكل ذلك لاحظ فى النهاية أن نظريته نفسها ما هى إلا فكـرة، وبوصـفها كائنًا مستقلاً لن يكون لها صلة بأى كائن آخر، وبالتالى لن يكون لها علاقـة بـأى عالم واقعى من النمط التى تقوم النظرية نفسها بتعريفه. فـأدرك أن نظريتـه لـم تعرف إلا عالمًا من الفراغ المطلق؛ إذ لا يمكن وجود أى شـىء واقعـى حـسب التعريف الذى وضعه.

السؤال الذى يفرض نفسه الآن إذا كان التعريف الواقعى إذا ما تـم تطبيقـه على العالم يحطمه وينقص كل فروضه المسبقة، ولا يثبت لنا وجود شيء، ولـيس هناك إلا الفراغ المطلق أو العدم؛ فأين إذن عالمنا الواقعى؟

واضح أنه لا يوجد أمامنا إلا عالم الخبرة اليومية بكل مجراته ونجومه وبكل حياته الإنسانية وعلاقاتها. ولقد اكتسب وجوده عمقًا وقيمة من هذه الدراسة؛ فلقـد بدأنا نرى الآن ولو من زاوية بعيدة عدم استقلال عالم الحقيقة عـن لـب حياتنـا وخبرتنا الإنسانية الجزئية المحدودة. وتكشف لنا ما قد نراه بصورة أوضـح فيمـا

بعد، أن عالم الحقيقة عالم لا يستقل فيه أى شيء صغر أو كبر أو أى فكرة معقدة أو بسيطة أو أعقد الحوادث وأبسطها عن المعرفة التى تشير إليها أو عن أى واقعة أخرى من وقائع العالم كله. إن كل شيء فى هذا العالم يتأثر فى المدى البعيد بالمعرفة أو عدم المعرفة من قبل أى كائن سواء كان هذا الشيء ماديًا أو روحانيًا. فإذا قيل إن هناك نوعًا من الاستقلال النسبى، وأن للفردية والحرية مكانهما فى هذا العالم، فإن ذلك سيتم بحثه فيما بعد. ويكفى الآن أن ندرك تمامًا أن أى تعريف يقول باستقلال الموجودات واختفاء أحدها لا يؤثر فى وجود الآخرين يعد تعريفًا متناقضًا. فلا وجود لمثل هذه الكائنات المستقلة. وإنما هناك عالم واحد، لا تكون فيه أى واقعة مهما كانت بسيطة أو تافهة أو متغيرة مستقلة عن الوقائع الأخرى. ولا يعانى فرد دون معاناة الآخرين، ولا تسقط دودة على الأرض دون معرفة الواحد العارف بها، عالم تتوحد فيه الكرمة بفروعها فى وحدة مقدسة؛ فتلك هى المدينة التى استطعنا الوصول إليها وسط العواصف وحملتنا إليها أمواج الشك والنفى.

المحاضرة الرابعة

وحدة الوجود والتأويل الصوفى

لقد تم عرض المفاهيم التاريخية الأربعة للوجود، وتـم اسـتعراض تـاريخ المذهبين الواقعى والصوفى، ثم بدأنا فحص المفهوم الواقعى وتحليله نقديًا، وأتفـق تمامًا مع من لاحظ النتيجة السلبية التى انتهينا إليها وإلى مجرد رفـض الـصورة المتطرفة من الازدواجية الواقعية، والشعور أن النتيجة التى توصلنا إليها لا قيمـة لها من الناحية العلمية. ولئن انتهينا من المحاضرة السابقة بتأكيد وحدة الوجود فإن مثل هذه الوحدة نفسها كما قد يعترض أحد المعارضين، تعد لا قيمـة لهـا إلا إذا علمنا كيف تكون طبيعتها، وكيف يمكن أن تنطبق على جوانب حياتنـا المختلفـة وعلى الخلافات الظاهرية العديدة فى الواقع، وتناقضات الوقائع ومآسـى الحيـاة، والاستقلال النسبى للأفراد من الناحية الأخلاقية. لا أعترض حقيقة على هذا النقـد وأتفق معه تمامًا. لقد كانت النتيجة الواضحة لتحليل المذهب الواقعى فى المحاضرة السابقة قد تم التوصل إليها من مواجهة الفكرة المجردة بفكـرة أخـرى، وانتهـت برفض الازدواجية والتلميح إلى ضرورة وجود نظرية تقـول بالوحـدة الحقيقيـة للوجود. وقبل الشروع فى دراسة التعريف الصوفى للمحمول الوجـودى الخـصم التاريخى للمذهب الواقعى، علينا أن نعيد استعراض موقفنا وما قد توصلنا إليه.

(١)

تكمن الماهية الحقيقية للواقعية فى تعريف الوجود الحقيقى لأى كـائن بـأن وجوده يكون مستقلاً عن كل الأفكار المنفصلة عنه التى تشير إليه. ولقد وضـحنا

فى المحاضرة السابقة أن مثل هذا التعريف يتضمن نوعًا من الازدواجية المطلقة فى عالم الوجود الواقعى، مادامت تعد الفكرة نفسها واقعة مستقلة مثل الموضوع المستقل التى قد تشير إليه، كذلك لا يستطيع الفيلسوف الواقعى أن يرد العالم إلى كائن واحد مستقل مهما كانت درجة تعقيد البناء الداخلى لذلك الكائن ومهما كانت درجة التنوع والاختلاف التى تسمح به طبيعته؛ إذ يظل دائمًا على الأقل كائنين مستقلين بصورة تبادلية فى هذا العالم الواقعى لا يتأثر أحدهما بما يحدث للآخر، ولا تستلزم التغييرات التى تحدث فى صفات أحدهما أو تؤدى إلى اختفائه حدوث تغييرات فى الآخر، يمكن أن تؤدى إلى استمراره أو اختفائه. كما يؤدى تعريف هذين الكائنين والاعتراف بوجودهما فى الواقع إلى الاعتراف فى الوقت نفسه بعدم وجود رابطة حقيقية بينهما أو أى نمط حقيقى من التعاون إلا إذا تم النظر إلى هذه الرابطة الجديدة التى قد تربط بينهما بوصفها واقعة مستقلة فى الوجود عن وجود الكائنين اللذين تقوم بالربط بينهما أى لا تكون رابطة واقعية على الإطلاق، وإنما مجرد رابطة اسمية فقط. وإذا ما قيل إن الكائنات الواقعية تتداخل فيما بينها مثل موضوعات خبرتنا العادية، وتستطيع السعى لعلاقات جديدة بينها، وتتزواج مثل الشباب الذين ينتمون لنظام اجتماعى واحد ولنفس الأسرة الإنسانية، فإن العالم اللاتجريبى أو العقلى المفترض، والذى يجد الفيلسوف الواقعى نفسه منساقًا للتسليم به حتى يتسق مع نفسه، لا يمكن أن يسمح بارتباط الكائنين اللذين يرتد إليهما أو أن يدخلا مع بعضهما فى أى علاقة قائمة الآن أو قد تقوم فى المستقبل. فلا توجد بينهما صفات مشتركة، ويستحيل أيضًا أن يحصلا عليها مستقبلاً، وتظهر هذه النتيجة المحتومة للمذهب الواقعى بسبب تناقض مسلماته مع بعضها البعض. ويظهر التناقض بين التعريف الواقعى نفسه والكائنات المستقلة كلها، ويمكن أن يختفيا معًا من الوجود، ولا يبقى أمامنا إلا الدعوة القائلة، بأنه إذا كان الآخر الذى يسعى إليه فكرنا المحدود فى قلقه وانزعاجه موجودًا، فإنه لا يمكن أن يكون موجودًا مستقلاً عن الفكر الذى يعرفه أو يحدده أو يظل قائمًا إذا ما تغير هذا الفكر أو تبدل أو اختفى من الوجود. ولابد من رفض الازدواجية الزائفة للمذهب الواقعى.

إذا ما قلنا ذلك سريعًا ما نجد أنفسنا وجهًا لوجه مع الخصم القديم لتعريف الواقعية أى فى مواجهة التصوف. ألا يعنى إنكار الازدواجية الاتجاه إلى تعريف الوجود بوصفه وحدة بسيطة ومطلقة؟ أيجب أن نقول إن عبارة "موجود" أو "شيء موجود" تعنى شيئًا لا نستطيع أن نحكم به على الموضوع طالما أن هذا الموضوع يتم تعريفه بالأفكار التى قد تشير إليه أو طالما أن الأفكار نفسها بسعيها اللانهائى عن الآخر تربك وعينا، ونؤكد الاختلافات وتخدع بسعيها الدائم وراء لا شيء خارجها معرفتنا من تحقيق هدفها النهائى؟ أيجب أن نؤكد أن هذا الموضوع الذى يخمد الأفكار أو يطفئها من خلال وجود حقيقة مباشرة هو ما يسمى وجودًا؟ أو نصفه بأنه موجود؟

(٢)

من الواضح أن هذه التساؤلات تعبر عن جوهر التصوف الفلسفى أو عن الفكرة الرئيسة فى التصوف التاريخى. ولا أعنى بالتصوف - كما لاحظتم حضراتكم فى المحاضرة الثانية - مجرد الإشارة إلى الأفكار الخرافية بصورة عامة أو إلى نوع من الاعتقاد فى الأرواح أو فى السحر أو فى وحى معين، وإنما أشير إلى مذهب تأملى كامل له أفكاره الخاصة وأسسه الفلسفية القابلة للمعرفة، وتم ملاحظة انتشاره فى أمم عديدة وعصور مختلفة، ويتميز دائمًا بالمعنى الذى يضعه للمحمول الوجودى.

فيعنى الوجود عند الصوفى، وطبقًا للتعريف التاريخى الحقيقى لما يشكل التصوف الفلسفى الوجود "المباشر"؛ إذ إن وجود هذه "المباشرة" يعنى أن كل الأفكار قد تم تحقيقها، وكل العمليات الفكرية قد خمدت، وكل بحث محدود قد توقف، فقد وُجد الآخر ولم يعد آخرًا. ولابد أن يكون الموضوع الذى ينطبق عليه هذا التعريف موجودًا وحدًا فى حد ذاته، وذلك مادام أن الكثرة حين تتم مواجهتها فى طبقات الفكر أو فى الوعى تحتاج دائمًا للتفكير، وتتطلب دائمًا التفسير والتوضيح. والواقع أن كثيرًا من المفكرين قد يتبعون طرقًا مختلفة للوصول إلى

هذا الموضوع الواقعى الواحد الذى يقول به الصوفى، حين يحاولون التخلص من جهلهم بالوصول إلى الآخر؛ إذ تتمثل الصفة المشتركة فى كل هذه الطرق المختلفة، فى أنك كلما اقتربت من الهدف، كلما قلت الاختلافات والتناقضات التى يمتلئ بها عالمك الفكرى وتسبب لك الحيرة والتشتت، وكانت لديك فرصة لامتلاك شيء مباشر واحد يحقق الإشباع والسلام والرضا؛ فإذا ما اعترض الفيلسوف الواقعى حين لاحظ التقدم الذى تحرزه ولاحظ تجاهلك الوقائع المتعددة للعالم المتناهى وإلغائك لوجودها. تستطيع الرد عليه بأن ما يسميه وقائع متعددة، ما هو إلا وهمًا بسبب تعددهم أولاً وتظاهرهم بالاستقلال ثانيًا. وترك مثل هذا العالم يقلل من الوقوع فى الخطأ، ومادام لا يوجد شيء واقعى وحقيقى فى عالم الكائنات المستقلة المفترض فإنه عالم لا يستحق الاهتمام به؛ فإذا ما رد الواقعى عند سماعه لما تسميه بالوحدة، أن الواقعيين أيضًا كانوا من القائلين بالوحدة خاصة أصحاب النظرة الواحدية فى رؤيتهم للواقع. تجيب أن هذا الواحد ولأسباب سبق ذكرها، لا يمكن أن يكون مستقلاً عن الفكر الذى يدركه أو يعرفه، ولذا المكان الوحيد الذى يتم فيه البحث عن الوحدة هو الداخل وليس الخارج، فى قلب الخبرة ليس خارجها كما يفعل الواقعى فى بحثه عن الوجود خارج الخبرة وورائها؛ فإذا ما سألك ناقد متعجبًا من تفاخرك عن كيف تستطيع أن تصل وحدك وفى عزلتك إلى الحقيقة النهائية لكل العالم وكيف تجد الله فى داخلك؟ تجيب بأنك حين تقترب من الهدف تتوقف معرفتك لنفسك بوصفك ذلك الكائن المتناهى وهذا الفرد المعين، لذلك لن يبقى هناك حين تصل إلى الهدف إلا المطلق وحده وليس ذاتك الخاصة؛ إذ يتضمن اكتشافك لما هو موجود، نسيان شخصيتك المحدودة بوصفها وهمًا أو لحظةً خاطئةً أو حلمًا سيئًا.

فإذا قال أحد الشكاك من أنصار "بروتاجوراس" إن الواقعية حقًا خاطئة، "فالإنسان مقياس جميع الأشياء"، ولا يوجد شيء مستقل، وليس هناك إلا ما يتم الشعور به فى اللحظة التى تدركه، والواقع هو الحاضر، المباشر والمحسوس فبحثك عن الواحد الصوفى باطلاً، وما نشعر به تجريبيًا الآن هنا والآن هناك، ليس الواحد بل الكثرة المتعددة، فإن هذا الشاك الذى يعد خصمًا خطيرًا للتصوف يمكن

أن يواجه برفض حاسم لوجهة نظره إذا كنت متشبعًا بروح التصوف، فإذا كان الشاك يؤكد أن الفرد حين يشعر بشيء لا يكون لديه فقط إلا نصيبه المحدود أو حالته الخاصة والمباشرة من الوجود، فإن من السهل سؤاله عن ضمانه بوجود باقى الأفراد المختلفين وخبراته المتعددة ومشاعره الإنسانية العديدة وآرائه. هل قد خبر بنفسه أو شعر بصورة مباشرة فى أى لحظة من لحظات حياته، بما قد يشعر به الآخرون من الرجال أو من النساء؟ هل شعر هو نفسه فى لحظة من اللحظات شعورًا مباشرًا برأيين مختلفين أو بعدة آراء منفصلة؟ هل كانت له خبرة مباشرة بخبرات أناس آخرين؟ فإن أجاب بأن الفهم العام يعترف بوجود البشر وبوجود عقولهم ومشاعرهم ووجهات نظرهم المتعددة، فإنه بالاعتماد على القبول بالحقيقة المشتركة أو بما يقره الفهم العام، يكون قد تخلى عن موقفه الشكى نفسه، وليس أمامك إلا تركه وحيدًا يحيا مع أوهامه؛ فإذا ما صرح أن وجهات النظر العديدة وقائع حقيقية مستقلة للوجود، فإنه يعود إلى المذهب الواقعى الذى قد رفضه. فإذا ما عاد مرة أخرى وقال إنه يشك بسبب شعوره أن آراءه على الرغم من وضوحها مباشرة، فإنها ليست مطلقة ونهائية، وأنها تبدو له الآن كما لو كانت آراء أخرى لا تخصه، فإن الإجابة التى قد يرد بها المتصوف عليه، أن هذا الاعتراف يعنى مطابقة حالة الشك بحالة عدم الرضا عن حالته الحاضرة، وأنه لم يفقد نفسه أو شخصه فى الواقعة المباشرة التى يشعر بها. والواقعة التى لا تحقق الشعور بالإشباع ليست واقعة حقيقية، وحين لا تكون الواقعة مباشرة وكلية بسبب عدم الشعور بالإشباع منها، فإنها دائمًا ما توجه الفرد إلى البحث عن شىء جديد لا يملكه، وبالتالى تؤكد أنها ليست واقعة حقيقية على الإطلاق. وهكذا لن تسمح لنفسك بوصفك متصوفًا أن تحيد عن هدفك بسبب مثل هذه الاعتراضات.

وأخيرًا إذا ما سأل الناقد للتصوف كيف تعترف رغم عدم إيمانك بالوجود الحقيقى للكثرة، بتعدد الخبرات وبوجود وجهات النظر الأخرى، وتناقش نقادك كما لو كان لهم وجود حقيقى مستقل، وتختلف مع وجهات النظر الأخرى كما لو كانت موجودة، وتدافع عن قضيتك ذاتها كما لو كانت الأفكار حقيقية، وتقر بوجود خبراتك وتعددها كما لو كانت ذاتك المحدودة قائمة ولها وجودها المستقل فى

العالم، تستطيع الرد على هذه التساؤلات أن رغم معرفتك لمعنى الوجود الحقيقي بشكل عام، لم تستطع أن تصل إليه بعد، وأنك مثلك مثل أى مفكر محدود ومتناه تكافح أوهامك. وتدرك تمامًا أن وجودك بوصفك شخصًا ناقصًا، ووجود الناقد لك بوصفه شخصًا آخر، ووجود أفكارك وما يبدو لك من وقائع مختلفة، ما هي إلا مجرد أوهام وخيالات. وتعرف ذلك كله وتعترف به وترثى له فى الوقت نفسه؛ إذ تستطيع أن تتصور نفسك مالكًا للفضاء اللامتناهى وأنت محبوس فى غرفة ضيقة، ولكنك لست من الذين يحلمون بالحقائق الخاطئة، ويؤمنون بأحلام الكائنات المحدودة. ويمكن وصف العارف الحق الذى لا يطمئن إلا للوجود المباشر بما قال "شيلى"[1] فى قصيدته التالية:

"لم ينم السلام أو يمت،

فاستيقظ من حلم الحياة

نحفظه من الضياع فى الرؤى الجامحة

ولا جدوى من الصراع مع الأشباح

ومحاربة ما ليس له وجود".

ويمكن بوصفك متصوفًا أن تضيف قائلاً "إن نضالك لا يفقد قيمته إذا قضيت على مصدر أوهامك الداخلية، وتناقضها، وغابت أصواتها وخفت حدتها بصورة تدريجية، حتى تتوقف فى النهاية ولا تشعر إلا "بالمطلق" وتحيا السكون. حقيقة حين تبلغ مرحلة السلام الكامل لن نسمع منك أو نعرف عنك شيئًا؛ فأرض الصمت مسكن الصوفى، ولا يعود الصوفى منها أو يغادرها. وكيف يعود بعد أن تخلص من سعيه ومحدوديته واكتشف الحقيقة؟ فهناك حكمة صوفية تقول "لا تصدق هؤلاء

---

(١) شيلى "Shelley": شاعر رومانسى (١٧٩٢-١٨٢٢) تأثر شعره بالمثالية عند "أفلاطون" و"اسبينوزا" و"بركلى" وبالمثالية الترنسندنتالية عند "شلنج"، وكان يرى أن أفضل تعبير عن فكرة "الله" هو "روح العالم" ومن أهم أعماله "دفاع عن الشعر" ١٨٢١.

الثرثارين الذين يتفاخرون بمعرفة الله، فمن يعرفه لا يتحدث عنه ولا يعرف إلا الصمت".

(٣)

إذا كان جل اهتمامنا يدور حول المحمول الصوفى وليس الذات التى يمكن أن ينطبق عليها، فإن اعتراف الصوفى بأنه لم يبلغ بعد مراده، لا يحتاج إلى نقد أو يثير اعتراضات على التعريف؛ إذ يستطيع المرء أن يعّرف معنى الوجود مع التصريح فى الوقت نفسه بأنه لم يجد بعد الموضوع الذى ينطبق عليه هذا التعريف. فلا يفترض الفيلسوف الواقعى مثلا أنه قد حصل على معرفة شاملة للواقع المستقل، ولا يأمل الرياضى أن يرى فى أى لحظة أن علمه قد اكتمل. فيمثل الوجود أولاً وأخيرًا بالنسبة للمفكر المتناهى "الآخر" الذى يبحث عنه دائمًا. فى حين يختلف الوضع بالنسبة للصوفى، فلا تتوقف صحة التعريف على الكمال الشخص للصوفى أو على وصوله إلى "الآخر"، وإنما على اتساقه وكفايته للتعبير عن جوهر بحثنا عن الحقيقة.

وإذا ما تم النظر لهذا التعريف بصورة عامة ومقارنته منطقيًا بنقيضه يجب أن يبرهن التصوف على صحة موقفه منذ البداية وإمكانية تصوره بصورة سهلة وواضحة. ولعلك تذكر أيها القارئ الكريم الوضع المحدود الذى يدفعنا دائمًا للبحث عن الوجود الحقيقى، فتوجد لدينا من ناحية معطيات الخبرة والوقائع الحاضرة كالأصوات والألوان والآلام والعواطف، ونعتبرها وقائع مباشرة نسبيًا أو كما يسميها علماء النفس معطيات حسية أو مجموعات شعورية، إلا أنها لا تحقق عادة الإشباع الكامل، وتثير الحيرة دائمًا وتولد الإحساس بالمعاناة. ولهذا السبب يؤكد الصوفى دائمًا أنها لا تحقق المباشرة الكاملة، وأنها ربما تدفعنا فى أفضل لحظات وعينا إلى التفكير وإلى الفعل. من ناحية أخرى توجد لدينا الأفكار، وتعد أيضًا فى أحد جوانبها معطيات مباشرة نسبيًا. ويرى علماء النفس أنها بوصفها محتويات فقط فإنها تشبه الشىء الحسّى، فتظهر وتختفى بطرقها الخاصة بها. ومع ذلك من

الواضح أيضًا أن الأفكار لا تعد وقائع مباشرة فقط فهى محتويات للعقل وكتل من المشاعر، ولكن الطريقة الخاصة التى تجعلهم أكثر من مجرد وقائع مباشرة هى ما تجعلها تستحق تسميتها بالأفكار، وذلك أنها بوصفها محتويات للعقل، تحقق لنا إشباعًا نسبيًا لهدف معين وتجسدًا جزئيًا لمعنى معين، الأمر الذى يضعهم فى مقابل الوقائع الجافة للصور الدنيا من المباشرة وفى مرتبة أرقى من معطيات الحس التى لا معنى لها والتى دائمًا ما تأتى مصاحبة لهم؛ لذا تشكل الأفكار الجانب المهم نسبيًا من حياتنا الشعورية اللحظية، وتشكل الوقائع الحسية الحاضرة وغير المدركة الجانب الخالى من المعنى فى هذه الحياة. والحقيقة أن الصورة الناتجة لوعينا المحدود لا تكون كافية بشقيها أو فى جوانبها. ففى الجانب الأول طالما أنها معانى متناهية، فإننا نعتبرها غير كاملة الحضور على الرغم من حضورها القريب جدًا منا. وفى الجانب الثانى طالما أن إحساساتنا العرضية اللحظية تبدو لنا متعارضة نسبيًا للمعانى الكاملة فى عقولنا، فإننا نميل إلى اعتبارها مصدرًا لإرباكنا ولحيرتنا. وتعد هذه الصورة المزدوجة وغير الكافية من وعينا المحدود صفة كلية تتصف بها نحن البشر. فلا تنصهر أبدًا كل خبراتنا الحسية مع أفكارنا بصورة تساعد على تطوير معانينا الداخلية، ولا توجد المعانى المتغيرة التى نشعر بها فى أى لحظة كاملة كلية حتى بوصفها مجرد "أفكار خالصة"؛ فدائمًا نقصد أكثر مما نجد أو نعنى. ودائمًا ما نجد أيضًا وقائع مخالفة لما نعنيه أو نقصده.

وتظهر قيمة هذه الطريقة فى وصف الصورة الكلية لوعينا الإنسانى المحدود فى حقيقة أنها لا تفترض مسبقًا الفصل بين العقل والإرادة، وتظهر الوحدة الفعلية للعمليات النظرية والعملية، وتبدو صورة صحيحة لوصف وعى المغامر الذى يكافح للوصول لقمة الجبل أو يسعى جاهدًا للوصول إلى وطنه، كما هى صحيحة أيضًا لوصف وعى العالم الرياضى الذى يحاول حل مسألته الرياضية أو الكيميائى الذى ينتظر نتائج التجربة التى قام بها أو الجندى فى المعركة أو العاشق الذى يشدو بقصيدته الحزينة أو السياسى الذى يحاول التخطيط لمستقبل دولته أو الناسك الساعى إلى الفناء فى الله. وهكذا يمكن القول إن الصور العديدة والمختلفة للموقف المحدود تعتمد فى جانب منها على المحتويات المباشرة الحاضرة، وفى جانب آخر

على التعارض بين المعطيات الحاضرة والأفكار الموجودة، وفى جانب ثالث على درجة التحقق النسبى، والتى لا يصل إليها الوعى كاملة أبدًا، وفى جانب رابع وأخير على الاتجاه الذى يقصده البحث المعين. ويمكن القول إن عاشق "براوننج"[٢]، حين تحققت له الرؤية الكلية لحياته المحدودة فى قصيدة "الرحلة الأخيرة معًا"، قد أدرك جوهر الموقف الذى نحاول تعريفه، وبالأخص هذا الجانب الخاص لكل صورة من صور وعينا اللحظى المحدود. يقول العاشق:

أيكون الفشل فى الأفعال والأقوال من نصيبى وحدى؟

لماذا يكافح الناس، ومن الذى ينجح؟

حين سرنا معًا وحلقت نفوسنا،

وشاهدنا مناطق أخرى ومدناً جديدة،

فكرت حين رأيت كل هذه الجوانب من العالم،

كيف يتحمل الناس أخطاءهم دائمًا،

وينظرون لإنجازاتهم فى نهاية الطريق،

فيرون ما مضى قليلاً وما لم يتم كثيرًا،

فكم آملت حبّها ونحن على الدرب نسير.

ماذا لو تكاتفت اليد مع العقل؟

ماذا لو أدرك القلب وتجرأ؟

ماذا لو حقق الفعل كل فكر؟

ماذا لو تخلصنا من غلالة الجسد؟

---

(٢) براوننج (Browning) (١٨١٢-١٨٨٩): شاعر إنجليزى رمانسى من أهم مؤلفاته "بولين" ١٨٢٣ ومسرحية "سترافورد" ١٨٣٧، القس، الخاتم والكتاب، أغنيات ريفية دراميــة (١٨٨٠) أوسلاندو (١٨٨٩)، (المترجم).

حين سرنا معًا رأيت صدرها يعلو ويهبط،

فهناك تيجان عديدة تنتظر من يضعها على رأسه،

يذكر تاريخ السياسى وحياته فى عشرة سطور،

ويرفرف العلم فوق كومة من العظام.

عمَّ تكفِّر أفعال الجندى؟

فحفروا اسمه على شاهد القبر،

وصارت حياتى أفضل بعد رحيلهم.

فحين تأمل العاشق حياة السياسى والجندى والشاعر والنحات والموسـيقى، وشاهد أعمالهم ورأى السمة المشتركة فيها، اكتشف أنهم يعانون من نفس مـشكلته أى من المشكلة العامة التى يعانى منها أصحاب الوعى المحدود. ولقد عبر العاشق عن الحالة بدقة حين قال فى صورته الفنية، "ما العمل الذى يحقق كـل أفكـاره؟" "وأين حرية الإرادة من قيود الجسد؟".

تعد الأفكار والمعانى والمحتويات الباطنية الخاصة بمعنى معين وكما يراها علم النفس الحديث، عبارة عن أفعال تحت التكوين أو فى طور التكـوين. فيعنـى الإدراك الواضح لموضوع معين، أنك تعيد بناء موضوع يكون حاضرًا بالفعل فى الوعى وخاضعًا لنوع من الملاحظة الداخلية كتجسيد لمعنى معين، ولكنـه يكـون تجسيدًا فى لحظة البناء. لذلك ما نسميه بالأفعال الخارجية أى التى يمكن ملاحظتها بالعين وتشعر بمرارة الجسد حين تقوم بتنفيذها، لا تكون إلا عبارة عن أفكار حيـة وتعبيرات أكثر وضوحا عن رغباتك، حتى إنك ترى فيهم تحقيقًا لما كنت تـسعى إليه وإنجازًا لأفكارك بصورة عامة. وتشعر بالوحدة الحقيقية بين ما تفكر فيه ومـا تفعله أى تحقق الوحدة بين الفكر والإرادة. لا تكون كل أفكارنـا الحاضـرة فـى الوعى مرتبطة بحيوية أفعالنا الخارجية، عندما نشعر بفقر المواد الضرورية للفعل والمتمثلة فى عدم توفر المعطيات العملية المناسبة للمدركات الحسية الكافية لتحقيق

الهدف الباطنى الذى نسعى إليها، كذلك نلاحظ نفس الانفصال بين الهدف الباطنى والتعبير الخارجى القابل للملاحظة حين تكون أهدافنا الداخلية ذاتها غير واضحة وعدم قدرتنا على رؤيتها مباشرة فى أعماقنا. وبالتالى يمكن القول إننا قد تعودنا الفصل بين الإرادة التى تقوم بالفعل وحياتنا العقلية الواعية بسبب عدم توفر الحس الخارجى المناسب لتوظيف أفكارنا وتنفيذها أمامنا أو سبب أن أفكارنا ذاتها على الرغم من مرونة الحس الخارجى ليست واضحة ولا نعرف ماذا نفعل. ومع ذلك لا يتمثل هذا الاختلاف إلا جانبًا وحدًا. فكل عملياتنا الفكرية ذاتها ما هى إلا عمليات إرادية وكل أفعالنا الواعية ما هى إلا أفكار محسوسة وملموسة. وليس التناقض الذى وجه "براوننج" الاهتمام إليه إلا تناقضًا بين الفكرة و"الآخر" الذى تشير إليه، ويتمثل فى عدم كفاية كل أفعالنا وتعبيراتنا داخلية كانت أو خارجية، والتى نجد أنفسنا قدرين على إنجازها لتحقيق أهدافنا المحدودة أى تناقض بين عدم كفاية التعبير وهذه الأهداف نفسها. فلا يحقق الفعل لنا كل ما تعنيه أفكارنا. ويقصد "العاشق" بعبارة "حجاب الجسد" أو قيوده ما نعبر عنه بلغة فلسفية عن كل ما لا نستطيع تحقيقه من أفكارنا الواعية.

(٤)

وتظهر هذه الصفة الكلية والمشتركة لكل أنماط صور وعينا الإنسانى كما لو كانت من وقائع الحياة الثابتة، وتبدو لنا فى البداية صفة مفروضة ومتعسفة. ومع ذلك، وكما سبق أن وضحنا تعد السبب الرئيسى لمشكلة الوجود التى نواجهها وللتعريفات المختلفة التى وضعناها للمحمول الوجودى؛ فصار ما يعد واقعًا وموجودًا بالنسبة لنا يمثل "الآخر" الذى يؤدى وجوده الكامل إلى تحقيق جزء كبير من سعينا المحدود إن لم يمثل نهاية له. حقيقة نميل فى حياتنا العادية إلى التمييز الواضح والحاد بين ما نرغب فيه وما هو كائن بالفعل وموجود، ويعد هذا التمييز بالفعل من وجهة نظر الفهم أمرًا مسلمًا. وصحيح أيضًا أن الواقعية فى فصلها بين الوقائع الخارجية والرغبات تبدو كما لو كانت تقضى تمامًا على أى محاولة تجعل

من الوجود إشباعًا نهائيًا لمتطلبات الوعى. ومع ذلك من الصحيح أيضًا أن نعتبر مثل هذا الفصل بين ما هو قائم وموجود وما هو مرغوب فيه أمرًا ثانويًا فى وعى كل فرد منا أو يأتى فى المرتبة الثانية. فأولا حين نسعى للوجود لا نبحث إلا عن ما يمكن أن يقضى على حالة الانزعاج والقلق التى نعانى فيها. ومع استمرار بحثنا نتعلم ثانيًا وخلال الخبرة أن طالما كانت رغباتنا المحدودة لا يمكن إشباعها كلها، وأن جانبًا كبيرًا من مساعينا يتحقق من جعل الرغبة فى معرفة ما نسميه عادة بالوقائع تحتل المرتبة الأولى فى الحياة العقلية للفهم العام، فى حين أن مجرد رغبتنا فى إشباع هذه أو تلك الحاجة اللحظية تأتى فى المرتبة الثانية وندرك تعارضها مع الرغبة العامة فى المعرفة، ثم مع مرور الوقت يميل الفهم العام إلى تصور أن الشيء كلما زاد تصيبه من الوجود والواقعية كلما كان عائقًا منيعًا أمام تحقيق رغباتنا. ومع ذلك ما زلنا نؤمن بأن ما نسميه معقولاً وبالأخص البحث عن الحقيقة، يحتل قمة حياتنا اليومية العاقلة، بل ويتعارض مع بحثنا عن الإشباع العادى والبسيط، بسبب حصولنا على المدى الطويل على إشباع حقيقى أكثر فى تحقيق المعقولية أى فى تعرفنا على وقائع الفهم العام وليس فى البحث العشوائى اللاعقلانى. ويظل الواقع على الرغم من اعتباره معارضًا لرغباتنا كما يرى الفهم العام مصدرًا لإشباع المعقولية ومحققًا لأقصى إشباع ممكن لنمط وعينا المحدود.

ليس غريبًا إذن معارضة النظرة الصوفية للفكر العادى وتخليصها من المشكلة الكبرى ومن عمليات الفصل والتمييز، وإصرارها على أن الهدف الأساسى لكل المساعى المحدودية يتمثل فى تحقيق صورة من صور الوجود التى تمثل الخبر والواقع فى لحظة واحدة أى الواقع النهائى والكمال المطلق؛ فيرفض الصوفى تناقضات الفهم العام بين المباشر والمثالى من جهة وبين الموجود والمرغوب فيه من جهة أخرى، ويرى إمكانية القضاء عليها. ولا يعنى ذلك إطلاق العنان لرغباتنا وإنما من خلال تحويلها. فلا يصل الإنسان إلى الحقيقة من خلال تنمية العقل العادى، وإنما من خلال وقف عمليات الفكر وانطفاء الأفكار فى وجود الهدف المطلق لكل الأفكار المحدودة. وأخيرًا لا يتحقق السلام فى الحياة العادية

المباشرة الناقصة لمعطيات الحس، وإنما من الوصول إلى واقع مباشر مثالى كامل ونهائى.

تاريخيًا ظهر التصوف فى الهند، وسجلت "اليوبنشاد" إرهاصاته الأولى، والتى تعد حاملة لكل أسس التصوف. وعرف القراء الإنجليز هذه الكتابات الأولى التى تشكل فلسفة ممزوجه ببعض الحكم الشعبية من الكتب التى قدمها الأستاذ "ماكس مللر" عن الشرق. وصارت أكثر تداولاً بين طلبة الفلسفة بعد الترجمة التى قدمها الأستاذ "ديسوسن" أستاذ الفلسفة فى جامعة "كيل"، بل ويعد هو نفسه من ممثلى التصوف الحديث، وخاصة من النمط الذى ينسب عادة "لشوبنهور". وسأحاول دون الاعتماد على التسلسل التاريخى لهذه الأعمال الهندوسية المبكرة، والاكتفاء بالفكرة العامة لهذه المذاهب مع الاستفادة من بعض الشروح التى قدمها الأستاذ "ديوس" لأفكارهم العامة، أن أضع تصورًا عامًا لمعنى الوجود وتعريفه النهائى عن هذه المذاهب.

(٥)

يمثل القول بالوجود الواحد الفكرة الرئيسية التى سادت العقل الدينى الهندوسى اعتمد كل مؤلفى "اليونبشاد" على كل أسطورة شعبية وعلى كل تفسير أو تأويل للطبيعة يمكن أن يساعد القارئ أو المستمتع على الشعور بهذه الوحدة؛ إذ كان هؤلاء المؤلفون لا ينظرون إلى وحدة الوجود بوصفها شيئًا يحتاج للبرهنة العقلية، وإنما بوصفها شيئًا يتم الشعور المباشر به أى عن طريق الحدس. فتنظر أولاً للسماوات ثم لتعدد صور الكائنات الحية وتقول عن الكل إنه الوجود الواحد. دائمًا ما تشعر بصواب هذا الاعتقاد فى الوحدة سبب الإحساس بوحدة حياتك الجسدية ووحدة حياة كل كائن حى، ولما كان الهندوسى يؤمن بروحانية الوجود وحيوية عالمه أصبح من السهل عليه إدراك وحدانية الحياة.

سبق أن رأينا الفيلسوف الواقعي قد حاول، وإن كانت محاولته لم تكلل بالنجاح، أن يقول بأن الوجود واحد. وظهر المذهب "الإيلي" كنتيجة لتلك المحاولة. وتعرض للنقد الشائع للمذهب الواقعي؛ فإذا كان الواقع مستقلاً عن كل أفكارنا التي تشير إليه، فلا مهرب أمامنا من الاعتراف بأن أفكارنا الخاطئة لها وجودها المستقبل بنفس الصورة التي يكون عليها الوجود الواحد وتكون واقعية وموجودة مثله تمامًا؛ فالواقعي في حقيقته يقول بالثنائية. كان الفيلسوف الهندوسي واعيًا لهذا الخطر وبالاعتراض الذي يواجه به كل تأويل واحدى للعالم. وحاول الهروب من ذلك الخطر بوسيلة ظهرت في "اليوبنشاد" واضحة التعبير وفي شكل مبدأ أساسي يعتمد عليه المفكر دائمًا. كان المفكر الهندوسي في فترة تأليف اليونشاد واعيا بذاته دائمًا. وتظهر عملياته الفكرية واضحة أمام ذاته، ولا يستطيع أن يدرك أي واقع يستقل عن الفكرة التي لديه عنه، فلديه شعور قوي بذاته وبأنه مفكر يدرك أفكاره، ويدرك أن الواقع الذي يشكل موضوعًا لها قد تم التوجه إليه من جانب ذاته ولا معنى له أو قيمة بدونها. ولذلك يمكن القول إن مقولة المثالية الأوروبية أن لا وجود لموضوع دون وجود ذات تدركه ما هي إلا صورة أخرى لنفس الفكرة الهندوسية التي أدركها الفيلسوف الهندوسي بحدسه. فالعالم واحد... لماذا؟ لأنني أشعر به واحدًا. ثم يتساءل الفيلسوف وماذا تكون وحدته؟ هل وحدتي أنا؟ ومن أنا؟ أنا "براهما"، وأكون في نفسي، وفي أعماقي، وقلبي، وروحي مبدأ العالم وكل شيء. وبهذا حولت الهندوسية مذهبها الواحدي إلى مثالية ذاتية، وخاصة في الجانب المعرفي الذي دائمًا ما ننظر للمثالية من خلاله. ومع التطور بدأت الفلسفة الواحدية الهندوسية تنتقل من هذه البداية المعرفية إلى عملية أكثر تطورًا نتجت عنها مفهومًا جديدًا للنفس وأسرارها. وحولت هذه التأملات المثالية المعرفية من مجرد مذهب يثير الشك إلى مذهب وجودي أي من مجرد كونها نظرية في المعرفة إلى نظرية في الوجود، ولذلك من الضروري أن نتتبع خطوات هذا التحول[٣] في الفقرات التالية:

---

(٣) الفقرة التالية تم ترجمتها من كتاب Chandogya Upanishad, 111, 14، وقد قام صديقي الأستاذ "لانمان" (C. R. Lanman) بترجمتها.

١ - "يقينًا العالم هو براهما، فيا ليت كل من يعرف ذلك، وتحيا روحه في سلام، أن يسعى لعبادته".

"يقينًا لا قيمة للإنسان دون معرفة، ولا يستطيع أن يحيا في هذا العالم أو يمس أو يصبح دونها، فدعه يسعى وراءها ويبحث عنها".

٢ - "إن الروح جوهره، والحياة جسده، والضياء صورته، والحقيقة مراده، واللامتناهي ماهيته، إنه الحاوي لكل الآمال وكل الرغبات ولكل ما له طعم ورائحة، يضم العالم فهو الصمت والسكينة والسلام".

٣ - "فتلك روحي في قلبي أصغر من حبة الأرز أو من حبة القمح أو من حبه خردل أو ذرة، بل أصغر من قشرتها الجافة.

و"هذه روحي في قلبي أكبر من الأرض، وأوسع من السماء، وأضخم من كل العوالم".

٤- "هذا الواحد الذي يضم كل الأعمال والرغبات، وكل ما له رائحة وطعم، ويحوي كل العالم والصمت الكامل والهدوء، وهذا الروح في قلبي هو "براهما". إن سعيت إليه أجده. ومن يعرفه تختفي كل شكوكه".

"وهكذا تحدث شانديليا، وتحدث شانديليا"[٤]

ويظهر الشعور بوحدة كل الأشياء في مثل هذه الفقرات المشهورة من "اليوبنشاد" موازيًا لشعور مساوٍ له بنفس القوة بأن هذه الوحدة الخاصة بالأشياء تكمن في ذاتي التي تعرف الحقيقة وفي قلبي، فلا أعترف بوجود شيء لا أعرفه.

والحقيقة أن التعاليم المشهورة التي تلقاها التلميذ "شفيتاكليو" من والده "يدالاكا" تلقي ضوءًا على هذه الوحدة، وتستحق التحليل لارتباطها بهذه النظرة

(٤) شانديليا "Shandilya": أحد مؤلفي أستار اليوبنشاد، ويخاطب المعلم "يدالاكا" "Uddalak" تلميذه "شفيتا كليتو "Shvetajetu" انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الثاني ص٤٨-٥٠، فلسفة (المترجم).

الميتافيزيقية. تبدأ التعاليم بحديث عن النظرة الواحدية للوجود، مستندة إلى مجموعة من الحجج التى تشبه إلى حد كبير تلك التى قالت بها المدرسة "الإيلية"، فتشرح الوحدة من خلال مجموعة من الملاحظات الطبيعية المختلفة، ثم تتحول فجأة ومن وسط هذا الجو العام للمذهب الواقعى وبصورة درامية إلى التوحيد بين مبدأ "العالم" والروح الباطنى للتلميذ نفسه طالما أنه العارف لهذه الوحدة.

فتظهر المناقشة فى بدايتها واقعية، يقول "يدالاكا" العالم واحد، ويقوم الطالب بإثبات صحة هذا القول من ملاحظة الطبيعة الخارجية. ويدرك فى الوقت نفسه أنه أيضًا موجود مثلما توجد الأشياء الخارجية فى الطبيعة، ولذلك يشعر أنه ومبدأ العالم شىء واحد. وتبدو المناقشة أو التعاليم حتى هذه اللحظة واقعية وإن كانت قد تحولت إلى واقعية نظرية أو تأملية، فتعترف أن من يلاحظ الواقع أو يدركه "كائن واقعى" أيضًا، وتنسب له كل الصفات التى قد تنسبها للوجود الذى يعرفه أو يدركه. ومع ذلك يشعر المرء فجأة بأن الوعى بهذا التوحد بين ماهية العارف وموضوع معرفته، يغير طبيعة الوجود وجوهره، فلم يعد العالم مستقلاً عن المعرفة. ولم "يلاحظ فى أى لحظة أنه كان عالمًا خارجيًا مستقلاً؛ فالوجود ليس مستقلاً، والعالم متوحد بالعارف، وإنعكاس لروحه، وما حياته إلا حياته؛ فهو العالم الذى يخلقه. فالعالم عالمه طالما أنه العارف به[٥].

يقول "يدالاكا" لابنه "أكان "العالم" فى البداية أيها الشاب الذكى عالمًا وحدًا فقط ولا وجود لغيره".

"قد يقول البعض، لم يكن هناك إلا "العدم" فى البداية ولا وجود لشىء آخر، ثم خرج الوجود من هذا اللاوجود أو العدم".

ثم يقول "الأب": "ولكن كيف أيها الشاب الذكى يخرج الوجود من اللاوجود؟"

"واضح أيها الشاب الذكى أن العالم كان واحدًا فى البداية ولا وجود لآخر".

---

(٥) انظر نفس الترجمة السابقة للأستاذ "لانمان" لكتاب: Chandogya VI, 2-15.

ثم يكمل الأب حديثه قائلاً: إن هذا الواحد يصبح بطريقة غامضة متكثـرًا أو يتحول إلى كثرة .

ثم تظهر فى النص وبصورة مسهبة إلى حد ما نظرية فى الكـون، تحـوى عدة مبادئ منظمة بصورة مستمدة من التعاليم التى تبدو فى البدايـة واقعيـة، ثـم تتحول تدريجيًا إلى نظرة أعمق. فتقدم التعاليم شرحًا لكيف تخـرج الكثـرة فـى الطبيعة من الواحد ثم تسأل عن كيف تكون صلة الكثرة الموجودة فى العـالم الآن بالواحد. وقد اتجه المعلم "يدالاكا" حين ناقش هذه العلاقة الغامضة إلـى القـول إن الكثرة وهم، ولا يعد "الوعى الزائف" مسئولاً عن عرض اختلافاتهم علينـا، وإنمـا أيضًا لاوعى النوم العميق يجب أن يعبر عن العلاقة الحقة بين الـوعى المحـدود الزائف والوعى المطلق الحق.

ثم يكمل الأب حديثه قائلاً :

"فحين يجمع صانعو العسل عصارة الفاكهة من أشجار كثيـرة، ويحولونهـا إلى سائل أى إلى وحدة فإن هذه العصائر لا يمكـن تمييزهـا عـن بعـضها، ولا تستطيع أى واحدة منها أن تقول أنا عصارة هذه الشجرة أو تلك وتقـول الأخـرى وأنا عصارة هذه الشجرة أو تلك".

"كذلك أيها الشاب الذكى تشعر هذه المخلوقات العديدة حين تنـدمج خـلال نومها فى الوجود الواحد بأنها تحيا فى وحدة واحدة".

"يتنوع وجودهم، فقد تكون أسودًا أو نمورًا أو حشراتٍ أو ديـدانًا، ولكـنهم يشكلون فى النهاية وحدة واحدة".

من الواضح أن النتيجة تشبه ما انتهى إليه المذهب "الإيلى"، ولا جدوى مـن الاعتماد على أن نظرية كونية لتوضيح كيف خرجت الكثرة من الوحـدة. ولـذلك يمكن القول إن "يدالاكا" فى تأملاته الكونية كان مدفوعًا بدوافع اجتماعيـة تتعلـق بالتراث والتقاليد السائدة فى تلك الفترة؛ فيتم تعليم التلميذ من خلال الصيام لفتـرات طويلة، وتتم ملاحظة خبو العامل النفسى مثل خبو حجرة الفحم، وكيف يتوهج هذا العامل النفسى مرة أخرى حين يتناول الطعام مثلما تتوهج قطعة الفحم مرة أخـرى

حين تخرج الشرارة منها. والمقصود هنا أن العامل النفسى يمثل قطعة الفحم التى تنطلق منها نار العالم، ويمكن القول إن العملية الطبيعية الفسيولوجية قد تم مناقشتها بنفس الروح، وتم تفسير علاقات الجسد والروح بحياة العالم الكلية، وربط معنى النمو والتحلل فى الطبيعة بمذهب الواحد المطلق. ومع ذلك لم توضح النظرية المعنى الذى يستطيع "الواحد" من خلاله مخاطبة نفسه قائلاً "سأتحول إلى الكثرة".

ماذا يبقى أمامنا؟ أليس واضحًا أن الكثرة وهم؟ ولهذا السبب قلنا بمثال العسل، وعصائر النباتات، وباختفاء الصراعات الدامية فى الغابة أثناء نوم الحيوانات، وتصبح وكأنها كائن حىّ واحد على الرغم من تعددها وتفاوت قدراتها وقواها، واضح أن عملية التعدد وهم خاطئ. ولا ينحل الواحد إطلاقًا إلى كثرة. وكيف ينحل ويتحول إلى كثرة؟ فعالم الكثرة الوهمى ما هو فى الحقيقة إلا عالم نائم فى روح رئيس كبير واحد.

قد يقترح المذهب "الإيلى" وكما فعل "بارمنيدس" حين وصل إلى هذه النقطة أو المرحلة من الفكر، أن الوجود والفكر شيء واحد، ولكنه لم يضع اقتراحًا محددًا، وربما قصد "بارميندس" القول مثلما قال الواقعيون إن العقل يعرف الوجود على الرغم من استقلال الواقع عن الفكر. فى حين أن الهندوسى حين يصل إلى نفس المرحلة، يتحول مباشرة من العالم إلى التلميذ؛ إذ يخاطبه قائلاً إن هذه الوحدة لكل الوجود لا تنفصل عنه، وأنه مشارك فيها، ويكون موجودًا بنفس المعنى الذى يكون به الواقع موجودًا. فإن كان العالم موجودًا واحدًا وكنت أنت أيضًا موجودًا، فإنك تكون متوحدًا بهذا الوجود الواحد.

من الواضح أن المعنى لا يزال غامضًا، وإذا تم فهمه من وجهة النظر الواقعية فإنه يعنى فقط، أن ذات التلميذ مجرد عصارة من العصارات العديدة التى تشكل "العسل" وواحد من المخلوقات الحية العديدة التى تهيم فى الغابة وتكره بعضها البعض وتحيا الوهم، ولا ندرك حقيقتها إلا أثناء النوم. كذلك من الواضح أيضًا أن الطبيعة الغامضة للكائن الواحد ما زالت مستعصية على الفهم. لذلك قصد المعلم "يدالاكا" أن يتجه بتعاليمه حين يصل إلى هذه النقطة اتجاهًا آخر بعيدًا عن

الفهم الواقعى، فالتعدد وهم، ولكن من الذى يتوهم؟ والوجود الواحد موجود ولكن كيف يكون؟ إنه يوجد بوصفه وجودًا معروفًا ومتوحدًا بالعارف أيضًا. ويعد الفكر القائل بأن المعرفة واقعة موجودة، والذى وجدته الواقعية محيرًا من الضرورى القول به مفتاحًا لحل المسألة. فلا يمكن أن يكون الوجود مستقلاً، وحياته حياة العارف فقط، وتعدد كائناته وهم لدى العارف فقط. فلا يوجد إلا العارف فقط. والتلميذ هو العارف. إنه الفرد المريد الذى يخاطب نفسه قائلاً: "يجب أن أتحول إلى كثرة". ويستطيع الآن وبحدس نهائى أن يدرك الواقعة المباشرة أنه كان وحدًا منذ الأزل، ويتم فى الحال تفسير الأمثال الخاصة "بالعسل" و"العصارات" بهذه الطريقة.

ثم يستطرد "يدالاكا" قائلاً فى مثال آخر "أيها الشاب الذكى هذه الأنهار التى تنساب شرقًا تجاه الشروق وغربًا تجاه الغروب، وتصب فى هذا المحيط أو "ذاك" وتنبع من هذا أو ذاك، ما هى إلا أجزاء من المحيط تخرج منه وتعود إليه". "ولا تعرف هذه الأنهار أنها هذا أو ذاك النهر، فيقينًا لا تدرك حين تخرج من الواحد أنها قد خرجت منه".

"إن هذا الشىء الخفى الذى يخرج منه كل شىء وجوهره كل العالم ما هو إلا الوجود. إنه الروح، إنه أنت. فما العالم إلا أنت أيها الشاب "شفيتاكيتو". ونستطيع أن نلاحظ هنا أن المعنى قد تغير، وبدأ يأخذ منحنًى جديدًا؛ إذ يقول:

"آتنى أيها الشاب بثمرة من ثمار شجرة "نياجروديا"؟ ها هى أيها المعلم المبجل. "عليك أن تقطعها". لقد قطعتها أيها المبجل؟". أرى فيها بذورًا صغيرة أيها المبجل. "خذ واحدة واقطعها" قطعتها أيها المبجل". ماذا ترى فيها، لا شىء أيها المبجل، يقول المعلم من هذا الشىء الخفى الذى لا تراه نمت شجرة "النياجروديا" الضخمة".

"والحقيقة أيها الشاب الذكى أن هذا الشىء الخفى الذى تدفق منه العالم، وظهر منه الوجود وخرجت الروح، ما هو إلا أنت". "أى شفيتاكيتو".

"حين يلتف أقارب الرجل حوله أثناء احتضاره ويسأله أحدهم ألا تعرفني؟ فإنه يظل عالمًا بوجودهم حوله وبأسمائهم طالما كانت حياته وعقله وأفكاره منفصلة عن هذا الشيء الغامض والخفي".

"وتتلاشى معرفته بهم حين يتحد به".

"إن هذا الشيء الذى يتدفق منه العالم والوجود والروح ما هو إلا أنت "شفيتاكيتو".

(٦)

وتتأتى صعوبة فهمنا لمثل هذه الفقرات من التعاليم التى تلقاها الشاب "شفتياكيتو" من الفشل فى إدراك النقطة التى تحولت فيها هذه النظرية الكونية والأمثال إلى المثالية الذاتية التى يعتمد عليها المذهب كله. ويزداد مقدار فهم هذه الفقرات إذا تمت مقارنتها بفقرات أخرى فى "اليونبشاد" الذى بدأها المعلم بفكر مثالى واضح وبسيط كان الموضوع الرئيسى فى مثل هذه الفقرات يتعلق مباشرة بمسألة ما هى النفس؟ ويفترض فى هذه الفقرات أن النفس هى العالم. ومع ذلك تظهر على صورتين: الأولى صورتها بوصفها مبدأ حياة الفرد، ويرمز لها بفعل التنفس وبالرغبة، وبالحلول فى الجسد المادى الذى تتجسد فيه فى أية لحظة، ويشعر بها المرء فى داخله. ولذا تظهر النفس فى هذه الصورة متغيرة، فتشيخ، وتشعر بخيبة الأمل، وتموت، وتتناسخ، وتخضع للقدر. فى الصورة الثانية تظهر النفس فيها بوصفها العارف. ولذا كانت النفس الموضوع الرئيسى، وحاول كل المفكرين الهندوسى إثباتها فى محاوراتهم، وشكلت محور التعاليم التى نقلها المعلم إلى الطالب. كان الهدف من كل المناقشات إثبات فشل النظرة الثنائية دائمًا والتأكيد على عدم الفصل بين النفس والعالم أو بين البناء الداخلى للنفس ومعناها أو هدفها. فإذا ما وجدت النفس الحقيقية، فإنها يجب أن توجد بوصفها تحقيقًا لهدف، وإشباعًا لرغبة، وتمثل الكمال المطلق، والنهاية الكاملة وليس شيئًا غير ذلك. يجب التوقف

عن المقارنة بين ما هو موجود وما هو مرغوب فيه أى النظرة الثنائية. ورفــض الواقعية الزائفة التى ترى انفصال الحقيقى عن الواقع. وما العالم الواقعى المحــدود إلا عملية بحث الذات عن معرفة ذاتها؛ فإذا ما وجد العارف نفسه وتم إشباع كــل الرغبات، وإذا ما اكتملت المعرفة ماذا سيبقى هناك؟ بمعنى آخر طالما أن استخدام كلمة "إذا" نفسها مجرد تعبير عن وهم محدود، وطالما لا يوجد فــى أى حقيقــة إلا الذات نفسها، وعملية البحث عن الذات نفسها عملية وهمية، والذات وحــدها فــى كمالها هى الواقع، ماذا يبقى بوصفه المطلق؟ أولاً الذات الحقيقية ليست ذاتًا باحثــة عن شيء. وليس لديها فكرة عن وجود أى آخر هناك أو لها إرادة إيجابيــة. فــلا انفصال فيها بين الذات والموضوع. ولا يعد فيها القاتل قــاتلاً أو العبــد عبــدًا أو الخائن خائنًا فالاختلافات وهم، والذات هى الوجود. ولكن عن أى وجود نتحــدث؟ إنه ليس الوجود الآخر المستقل أو ما قد نعتبره موضوعًا للفكر أو ما يمكن التعبير عنه بالأفكار، فليست قابلة للتعبير عنها بأى طريقة وكأنها مجرد عدم ولا شــىء. كذلك إذا كان "الكل" هو الوجود الوحيد، بقى أن نلاحظ أن وجود الذات ما هــو إلا ما نطلق عليه المباشرة التامة للخبرة الحاضرة. ومن الآن فصاعدًا علينا أن ننظــر لهذه المباشرة المطلقة ليس بوصفها المادة الخام للمعنى، وإنمــا بوصــفها الهــدف النهائى لكل المعانى، وتوجد وراء كل الأفكار لأنها أبسط منهم جميعًا؛ إذ لا تعــد شيئًا مستقلاً عن المعرفة أو شيئًا مؤكدًا لوجود اختلافات داخل المعرفة. فالذات هى العارف، ليست بوصفها شيئًا موجودًا أولاً ثم يحصل على المعرفة فيما بعد، وإنمــا بوصفها نفس عملية الرؤية نفسها، ونفس عملية السمع أو عملية التفكيــر، وذلــك طالما قد اختفى وجود "الآخر" أو وجود "الموضوع" الذى يمكن معرفتــه ورؤيتــه وسماعه والتفكير فيه، وتم القضاء على الاختلافات بين عمليات المعرفــة وأفعــال الرؤية والسمع والتفكير.

من الواضح وفق نظرتنا المحدودة "للذات" أن كمالها يتمثــل فــى إشــباعها لأهدافنا؛ إذ يعنى تحقيق وحدتنا بها إحساسنا بالإشباع الكامل والبــساطة والــسلام؛ فقد كانت "اليوبنشاد" تؤكد دائمًا على هذا الإشباع للرغبة. ولذلك علينــا دائمًــا أن نعبر عن طبيعة الذات بوصفها مجموعة من الحالات العقلية والمــشاعر، وتميــل

الهندوسية دائمًا إلى الخروج من الذات العارفة إلى تعريف الوجود. فيصبح القول "أن العالم هو أنت" محور الموضوع كله، كذلك من الواضح أن العقل يصل إلى البساطة والسلام بالخبرة المباشرة التى لا توصف، والتى لا تحوى اختلافات وتحيلنا إلى خبرة أخرى أو لأى تنظير مثالى لما تحويه هذه الخبرة نفسها. فتمثل الذات ما نسميه اليوم بالوعى، وتعد واقعة مباشرة بذاتها، ولذلك لا تعانى من النقص الذى يعانيه الوعى المحدود.

(٧)

يصل بحثنا الآن لأصعب مشكلات التصوف. فمتى نصل نحن المخلوقات الفانية إلى حالة الخبرة المباشرة المطلقة والسلام الكامل والتحقق الكامل للمعنى بالحضور النهائى والبسيط؟ حين نصل إلى حالة النائم الذى لا يحلم وحدود مرحلة اللاوعى، إذن يجب أن يكون المطلق بالرغم من كونه العارف لاواعيًا؛ فلقد رأينا أن كل الكائنات المتوحشة وكل ديدان الغابة تدخل الوجود فى نومها. ويمثل النائم الذى لا يحلم عند "اليونبشاد" النمط المتكرر لعودة النفس إلى وطنها، وكذلك أيضًا مع الموتى سواء كانوا موتى بالفعل أو عادوا إلى الحلم السيئ للحياة المحدودة من خلال التناسخ المفروض عليها؛ فإذا كان الأمر هكذا فأين يكمن الاختلاف بين الوجود المطلق والعدم الخالص؟

كان مفكرو "اليوبنشاد" على علم ووعى بهذه المشكلة، ومن الخطأ تصور تجاهلهم لها؛ إذ قد ناقشوها أكثر من مرة بصورة جدلية عميقة؛ ففى إحدى الأساطير يتعلم "إندرا"[٦] من الخير الأعظم "براجاباتى"[٧] صفات النفس الحقيقية فى

---

(٦) إندرا "Indra": أحد أسماء آلهة الشعوب الهندأوربية التى عاشت فى آسيا، إله المطر فى ديانة "الفيبدا". (المترجم)

(٧)براجاباتى Prajapati: رب الأحياء جميعًا، وكان يعبد على أنه الإله الواحد حتى جاء "براهما" فابتلعه فى جوفه. (المترجم).

مجموعة من الأمثال؛ فيتعلم أولاً أن النفس ليست الذات المادية أى مجرد ضمير الملكية (ما يخصنى) كما يسميها علماء النفس المحدثين وإنما الذات العارفة.

ويعد الإنسان الذى يحلم أفضل نموذج للذات الحقيقية، طالما أن الحلم من خلق الحالم دائمًا. ومع ذلك لا تعد هذه المثالية الذاتية لعالم الحالم كافية لتفسير الحقيقة، طالما أن الحالم ما زال يعتبر الوقائع الموجودة خارج ذاته وقائع حقيقية ولها وجودها المستقل. فالنفس الحقيقية لا تحلم، وتعرف الحقيقة التى لا تمثل إلا ذاتها. فبأى شيء يجب أن يحلم؟ ولئن كان "أرسطو" قد قال بشئ هكذا بالنسبة للآلهة فإن ذلك يعنى عند الهندوسى أن النائم الذى لا يحلم يمثل أفضل نموذج للذات. وهنا يعترض "إندرا" على هذا القول متسائلاً ألا يعد النائم الذى لا يحلم مجرد عدم ولا شيء؟ أيكون موجودًا حقًا؟

فى أسطورة أخرى يعلم الحكيم "ياجنافالكيا"[٨] زوجته "ماتريا"[٩] أن الكون لا يوجد به شيء مرغوب فيه إلا الذات المطلقة، ولا تكون واعية فى خلودها؛ إذ يتضمن الوعى دائمًا أفكارًا غير مشبعة تخص شيئًا موجودًا خارجها. ويحوى رغبة فى تحقيق أشياء غير تلك الموجودة أمامه الآن. فى حين أن فى الذات الحقيقية يكون كل شيء متحققًا، والكل شيئًا واحدًا، وليس هناك آخر أو شيء بعيد عنها. فليس هناك أفكار أو رغبات داخل الذات الحقيقية؛ لأنها تمثل التحقق النهائى لكل ما تسعى إليه الأفكار والرغبات.

تعترض الزوجة "ماتريا" بأنها تشعر بالحيرة من هذا القول؛ فكيف يكون الواحد الخالد لاواعيًا؟ يجيب المعلم بنوع من المصادرة على المطلوب بأن كل ثنائية تتضمن وجود موضوعات واقعية خارج العارف تعد وهمًا فى حين أن كل وعى يتضمن مثل هذه الثنائية.

---

(٨) ياجنافالكيا Yajnavalkya، أحد مؤلفى أسفار اليوبنشاد. (المترجم).

(٩) ماتريا Maitreyi، زوجة ياجنافالكيا ويوجد سفر من أسفار اليوبنشاد باسمها يتناول معنى الروح والوجود. انظر ول. ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثانى، ص٤٤. (المترجم).

تعد المباشرة المطلقة أفضل من الإحساسات الجزئية المباشرة التى تدفعنا فى حالتنا الحاضرة من الوعى إلى التفكير، كذلك يجب أن تفوق الأفكار؛ فإذا كانت كل مباشرة نسبية تدفعنا بالفعل للتفكير، وتأخذ كل إشباعاتنا النسبية صورة الأفكار المحدودة، فإن المطلق أو المباشرة المطلقة يجب أن تكون غير قابلة للوصف أو للحديث عنها وفى الوقت نفسه لا توجد خارج دائرة الوعى الحاضر. إنها ليست شيئًا مختلفًا عنا، يحويها الوعى طالما كان الوعى عارفًا. ومع ذلك حين تتحدث عن المطلق يجب أن تكون كل العبارات سلبية أى "ليس هذا" "ليس هذا". ولذا قال المعلم أو الحكيم "ياجنافاليكا" فى أكثر من موضع فى هذه الأسطورة "إن المطلق بالنسبة لنا يبدو كما لو كان مطابقًا للعدم، ويسأل نفسه مرة أخرى، أيكون المطلق حقًا عدمًا؟

تعتبر إجابة "الهندوسى" على هذا السؤال الأخير بمعنى من المعانى كافية إلى حد ما، فالمطلق النقيض المطلق للعدم؛ إذ يمثل التحقق الكامل، السلام، هدف الحياة، موضوع الرغبة، نهاية المعرفة. وإذا ما بدا غير متميز عن العدم فذلك نتيجة للوهم؛ إذ يبدو نور الأنوار ظلامًا دامسًا. فعالمنا المحدود هو الزيف؛ فالمطلق كل الحقيقة.

واضح أن الكمال المطلق يتحقق عند الهندوسى من المقارنة ونتيجتها، وتمثل عملية المقارنة مفتاح الحل لكل هذه الإشكالية؛ فحين تتم مقارنة مساعينا المتناهية والمحدودة بالهدف الذى يحقق كل الرغبات ويخمد كل الأفكار، يظهر الهدف بوصفه الحقيقة المطلقة والحياة كلها؛ فإذا ما نسبنا لهذا الهدف حياة معينة ومضمونًا مثاليًا محددًا، فإنه وفقًا لهذه الوجهة من النظر، يُفسد المقارنة ولا يتحقق المراد منها، إذ يعنى التعيين التنوع والاختلاف، ويؤدى إلى الجهل والنقص. ولذلك يبدو بيت المطلق خاويًا، ولا يشعر الهندوسى بالراحة والسكينة أينما كان المحتوى محددًا ومتعيّنًا، فسعادته فى السعى، مخدوعًا بالبحث عن شىء هناك وليس حاضرًا الآن.

لعلّنا نعرف جميعًا من أدبنا الديني في العصور الوسطى مثل هذه المقارنــة التي ينتهي فيها ما نعرفه بأنه ليس له صفات محددة إلى أن يصبح أكثــر الأشــياء كمالاص. فقصيدة "القدس" التي كتبها القديس "برنارد"[١٠] في العصور الوســطى، والمسماة" بموطن العالم البائس" إذا ما تم حذف الصور الحسية منهــا والتخــيلات الزائفة، لن تصبح إلا مجموعة من العبارات المتناقضة والأوصاف الــسلبية التــى تثبت أن إنكار أوهامنا وهجر عالمنا تعد الوسيلة الوحيدة التي ندرك بها المجد الذى لا يوصف أو الذى لا يمكن وصفه إلا بالسلب الكامل لكل الأوصـــاف[١١]. يقــول الشاعر مخاطبًا الأزلي:

"ليس هناك شاطئ ترسو عليه ولا يوجد زمان تحيا فيــه"

فلا يوجد مكان وليس هناك زمان لأعماق الوجود الحقيقي. لا نجد لــدينا إلا تناقضات سلبية:

حين نقارن بين الحياة الحاضرة والحياة المثلى :

"فهذه حياة قصيرة، مملوءة بالأحزان والآلام،

والبكاء والدموع. وتلك حياة لا متناهية،

خالية من الألم والحزن، وسعيدة وممتدة."

من الواضح أن قصيدة "برنارد" مليئة بالأوصاف الحسية لمتع الحياة ولكنهــا كما قد لاحظنا أوصاف مجازية توحي بالزيف وتقترب من الأوهام. تــسعى إلـــى المباشرة النهائية من خلال لغة حسية. تعني الموجود الذى لا يوصف إلا بالــسلب، في حين أن حقيــقة معناه تتجاوز المتناقضات والــسلبيات التــى تتحــدث عنهــا وتصفها:

---

(١٠) برنارد دى كلود Bernard de Cluny (١٠٩٠-١١٥٣): رجل دين فرنسي له العديد من المؤلفــات الروحية. (المترجم).

(١١) المقصود هنا، ليس كمثله شيء. (المترجم).

"لا أعرف شيئًا ولا أعرف شيئًا،

وعلينا أن نبحث

عن النور الأعظم"(١٢)

وتتطابق معنى عبارة "برنارد" "لا أعرف لا أعرف" "لا أعرف لا أعرف"(١٣) مع معنى عبارة الحكيم "يجنافاكيا" "ليس هنا" ، "ليس هذا"(١٤). فيحيا التصوف مسيحيا كان أو هندوسيا من المقارنة بين "الممدود" وبين "ما يفوق الوصف".

"فى مدينة سيون الفريدة،

يقيم المتصوف ويحيا فيها.

يفرح أحيانًا،

ويحزن أحيانًا أخرى،

ويتنفس الألم".(١٥)

وفى ضوء هذه الحقيقة القائلة إن هذه المقارنات العديدة التى تعد الوسيلة الوحيدة للتعبير عن هذا الجانب من الموقف أى هذا الجانب الذى لا يوصف، تتشابه مع القصة المجازية الهندوسية عن النائم الذى لا يحلم بوصفها تعبر عن المجد التام لحياة السلام ومع الصور المجازية المتعددة التى رسمها "برنارد"؛ إذ يعتقد الشاعر أن المتع والأفراح والأصوات العذبة والألوان المبهجة التى يتوهما وتملؤ أعماقه، تمثل فى الحقيقة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت أى تعبر عن ما يفوق الوصف أو الذى لا ينطبق به.

---

(١٢) تم ترجمة النص عن اللغة اللاتينية. (المترجم).

(١٣) "لا أعرف ، لا أعرف" "Nescio, nescio". (المترجم).

(١٤) "ليس هذا، ليس هذا" "Neti, Neti". (المترجم).

(١٥) تم ترجمة النص عن اللغة اللاتينية. (المترجم).

فإذا ما تساءلنا عن السبب فى ثقة أصحاب التصوف الفلسفى الهندوسى فى قدرتهم على الوصول إلى الحقيقة على الرغم من التعبيرات السلبية التى يصفون بها مطلقهم، بل وثقتهم فى تعليم الحقيقة التى لا تقبل الشك فقط، وإنما تدفع إلى مزيد من الحقائق، فإن إجابتهم تعتمد دائمًا على إثبات تناقض وسخف عكس ما يقولون به كوسيلة لمعرفة الحقيقة النهائية أو لإشباع الحاجات العملية فى الحياة[١٦]. فيؤكدون دائمًا أن وعينا المحدود يعنى دائمًا عدم الرضا والاعتراف فى الوقت نفسه بأن الحقيقة ما زالت بعيدة وليست فى متناولنا. فحين لاحظت واقعية الفهم العام هذه الواقعة، جعلت الحقيقة مستقلة عن الوجود، وأنها بعيدة هناك، بمعنى أن الوجود الحقيقى مستقل تمامًا عن المعرفة التى قد تشير إليه. فى حين أن الهندوسى حين لاحظ الواقعة نفسها سلك سلوكًا متناقضًا تمامًا للواقعية العادية، وقام بالسلوك الذى قد وصفناه فى السابق؛ فاعتبر الهندوسى وبثقة عمياء الوجود الحقيقى لا يمكن أن يكون مستقلاً عن العارف. وكانت تلك الفكرة المركزية فى كل المناقشات الجدلية التى قال بها حكماء "اليوبنشاد". فظهرت الواقعية باعتبارها البديل الوحيد الذى يعرفونه لوجهة نظرهم فى الوجود، ورأوها متناقضة ذاتيًا ولا منطقية؛ فلا يمكن استقلال الحقيقة عن العارف. وطالما ليست مستقلة ولم يحصل عليها من الخبرة المحدودة أو من العقل، فلا مصدر لها إلا القلب، خاصة حين يتخلص تدريجيًا من محدوديته ويحقق الوحدة والسلام.

وتتمثل العملية التى تحقق هذه الغاية فى سلسلة من المراحل التى يفقد المرء فيها كل صفاته المحدودة، وتتلاشى معالمه كلما تقدم فيها حتى يصل إلى اللحظة التى لا يستطيع التعبير فيها. وحين يبلغ المرء نهاية هذه السلسلة من مراحل عملية التطهر وتنقية النفس من الشهوات لا يجد إلا صفرًا (لاشىء). ويؤكد الهندوسى أن هذا "الصفر" يكون "المطلق" أيضًا. ويجب أن يكون الوجود الوحيد، فبوصفه يأتى فى نهاية سلسلة المراحل، لابد أن يكون أيضًا الهدف النهائى لكل العملية والموطن المرغوب فيه من الروح، والموضوع النهائى للمعرفة الكاملة. باختصار شديد

---

(١٦) المقصود يعتمدون على "برهان الخلف" أى إثبات صحة المطلوب بإبطال نقيضه. (المترجم).

"المكسب" النهائى، ولا يستمد هذا "الصفر" أو "اللاشىء" الذى يمثل الحد النهائى للعملية قيمته وحقيقته أو كماله إلا من المقارنة وحدها ولا شىء غيرها. فإذا ما وقفت عند باب السماء مترددًا، وتساءلت عن ما إذا كان هناك مجد حقيقى، يذكرك الهندوسى بعدم جدوى أى تعريف واقعى للحقيقة، وبفشل كل محاولة محدودة للتعبير عن الوجود، ويسألك عن ما الذى يمكن أن يكون هناك وراء هذا الباب غير "المطلق"؛ ذلك المطلق الذى يسكن قلب العارف، ويكون أصغر من حبة الخردل وأوسع من كل السماوات وأكبر منها، فعن عن أى شىء غيره تبحث؟ وأخيرًا يتحدى أن تأتى بتعريف آخر للوجود غير هذا التعريف، وتلك قصته من البداية إلى النهاية.

(٨)

شرحت كتب "اليوبنشاد" بالتفصيل لاحتوائها على العقيدة الصوفية القائمة على أساس فلسفى، ولا حاجة لنا لباقى جوانب التصوف الخالية من الفلسفة، ولا يوجد للفكر الصوفى على مر تاريخه الطويل ملامح أخرى تختلف عن تلك التى قد ذكرتها أو نتائج تختلف عن تلك النتائج التى تم عرضها. ولئن كان هناك إحياء للفكر الصوفى فى بعض الأحيان أو ما يسمى بإعادة اكتشاف للأفكار الصوفية، فإن كل ذلك لا يقدم جديدًا يختلف عن ما سبق أن ورد لنا، أو يغير فى أسس التصوف الفلسفية. ولقد سبق أن وضحت فى محاضرة سابقة كيف أثر الفكر الصوفى فى أوروبا، فربط "أفلوطين" النظرية الصوفية عن "الواحد" بالمفاهيم والتصورات الواقعية وفى بعض الأحيان بالتصورات المثالية البنائية الخاصة بتكوين العام من العقل أو "النوس"، الواحد فى أعلى وتدرج الموجودات الهابطة[١٧]. وكيف حوى الإيمان المسيحى فى أعماقه أفكار المذهب الصوفى الذى نشأ فى "الهند" حتى

(١٧) المقصود نظرية الفيض عند "أفلوطين" (٢٠٥-٢٠٧)؛ حيث جمع بين الفلسفة العقلية اليونانية والفلسفة الصوفية. وفاض المادى من العالم الروحى، وفاض الكل عن الواحد، ثم فاض عنه العقل، ثم فاضت النفس عن العقل، ثم المادة عن النفس. والإنسان بين الفيض الثالث والرابع. (المترجم).

أصبح يمثل نصف الإيمان المسيحى. وكيف اعتمد بعض أصحاب الإيمان الضعيف على هذه التعاليم الصوفية الغامضة نفسها للخوض فى المسائل الدنيوية المحظورة. وكيف حوت الكتب الدينية والأخلاقية وقصائد الشعراء العديد من الحكم والأمثال التى تناولتها "اليوبنشاد". وقد نحتاج إلى آلاف المجلدات لعرض التراث الصوفى، إلا أنه من الواضح أن أسس التصوف وملامحه ثابتة وإن كان هناك جديد لن نجده إلا فى بعض الحالات الشخصية المرتبطة بأمزجة بعض المتصوفة.

لذلك من الضرورى ملاحظة أن التصوف الفلسفى مهما كانت مذاهبه وصوره أو لغته وبيئته يستخدم الحجج الجدلية الميتافيزيقية العامة نفسها، ويكمن سلاحه النظرى فى بيان تناقض نتائج الفلسفة الواقعية وعدم اتساقها. ويثبت القول نفسه بوجود عالم مستقل للكائنات، ومغالطات كل الأفكار المحدودة وإمكانية تحقيق الإشباع من الموجودات فى العالم. ويطلب منك مؤلف "محاكاة المسيح"[١٨]، ترك البحث عن المخلوقات فلن تستفيد شيئًا من رؤيتها كلها. ويقول "اسبينوزا" ليس هناك متعة حقيقة إلا فى "الأبدى" وكل ما عداه مجرد تخيلات وأوهام سريعة الزوال. ويشرح "إيكهارت"[١٩]، أن مذهب الكنيسة كما يفهمه العامة ما هو إلا صورة رمزية ذو مغزى أخلاقى، ولا يبدو "الثالوث" أمامهم إلا مظهرًا للعقل الإلهى، فى حين أن الإله الحق لا تجده بين الموتى أو فى الاختلافات التى تحيا بها، وإنما تشعر به فى الراحة النفسية والرضا حين تمارس الفضائل وتتخلى عن كل الأشياء إلى معرفة الوجود الحقيقى وجوهره.

لا يعرف الصوفى إلا المعانى الداخلية مثلما لا يعرف الواقعى إلا المعانى الخارجية، ويرفض الأفكار المحدودة لعدم وجود معنى داخلى محدد لها. يطالب بالنظر فى أعماقك ولكن بعد تحويل طبيعتك الداخلية؛ فيقارن قلبك بالأرض

---

(١٨) يقصد المؤلف كيمبس، توماس (Kempis Thomas). (المترجم).

(١٩) المعلم "إيكهارت" (Eckhart) (١٢٦٠-١٣٢٧) أهم أعماله "الأعمال الثلاثية" المسائل "الباريسية" "الواعظ الألمانى". (المترجم).

المباركة التى قد يحل بها الإله فى أى لحظة، ولا يعنى ذلك أن الصوفى يرفض التفكير أو اللجوء إلى الحجج العقلية، وإنما كان يتجه بالفكر نحو إثارة .

"الشكوك التى تجعل الجبان يرتد،

ويقع فى شراك الحجج الباطلة

متصورًا أنه يغوص فيها بحثا عن لبها"

كانت شكوكه كاشفة لزيف الفهم العام، ويعتقد فى قدرته على تحطيم قيمة الفكر النظرى الخالص، فيناقش خصومه كما كان "إيكهارت" يناقش المدرسين العقليين، ويهاجم أفكار معارضيه كما كان "اسبينوزا" يهاجم أوهام الفهم العام. يهاجم الفكر بالفكر، ويفند مزاعم الواقعية بأسلحتها، ويتصور فى النهاية أنه قد وصل إلى جادة الصواب من خلال توسيع رؤيته للمحدود حتى يقضى فى النهاية كما فعل عاشق "براوننج" فى قصيدة "الرحلة الأخيرة معًا" على كل محدود.

ولا تختلف النتيجة التى يتوصل الصوفى إليها فى منطقها عن تلك التى وصل إليها عاشق "براوننج"؛ فلقد سبق أن وضحت مرارًا أن جوهر التصوف لا يمكن تعريف الموضوعات التى ينسب الوجود إليها، وإنما فى المحمول الوجودى ذاته. فيؤدى هذا المحمول بمجرد تطبيقه فى حالة من حالات التصوف إلى أن تفقد الذات بالفعل كل حدودها المميزة لها، وتسيطر الخبرة المباشرة عليها، ويخمد التفكير، وتصبح فى حالة غير قابلة للوصف، ولا يتم إشباعها إلا حينما تصبح عدمًا أو كما يقول أصحاب الواقعية العادية لا وجود لها أو لا شيء. وتستطيع أن تطلق على هذه الذات أى إسم تشاء. فهى "ذات" الهندوسى أو ألكاس المقدس" أو أبدى "اسبينوزا" أو "ظاهرة" "إيكهارت" أو واحد "أفلوطين" أو الموسيقى الأبدية عند تينسون[٢٠] أو الرؤية فى "الذكرى" أو السعادة التى لا يمكن وصفها وبكى عليها عاشق "براونج" دون جدوى. واضح فى جميع الأحوال أن الوسيلة تتحد بالغاية عند

---

(٢٠) تنيسون، ألفريد (١٨٠٩-١٨٩٢) : شاعر إنجليزى من أشهر قصائده "فى الذكرى ١٨٥٠، وأيتون، سيدة شارلوت، لوكسلى هول، يوليسس، الأميرة، أناشيد الملك، تكسر الأمواج". (المترجم).

المتصوف؛ فإن كنت متصوفًا تتشابه العملية التى تمارسها بالنتيجة التـــى تتوصــل إليها، فتبحث فى البداية عن الموضوع فى عالمك الواقعى وتقوم بتعريفه نظريًـــا. وتحاول معرفته فى حياتك العملية، ثم تكتشف بعد فترة من التأمــل أن مثــل هـــذا الوجود طالما كان مستقلاً، يكون غير قابل للمعرفة وغير قابل للتحديد أو للحصول عليه، وفى النهاية يبدو متناقضًا مع ذاته. فتدرك حينئذ أن تعريفك الواقعى للوجـــود زائف، وأن العملية كلها لا تخرج عن ذاتك وعن قيمة بحثك عنها، ولـــيس هنـــاك قيمة لنظريتك فى الوجود إلا بالمعنى العملى، وما المسألة كلها إلا نوع من البحـــث عن حالة معينة من حالات حياتك ولحظاتها المتغيرة، وبالتحديد ما يـــسمى بحالـــة "التحقق". وحينئذ تكون مستعدًا لإدراك الوجود والشعور بالنبضات العميقة للعـــالم. فحين تتجادل الأفكار مع بعضها البعض بسبب ملاحظة هذه التناقضات والأخطـــاء المتعلقة بالوقائع المحدودة، وتنتهى فى النهاية إلى القضاء على بعضها وإلى زوال، فالمراد من العملية قد تم الوصول إليه وتحقق ولو بصورة مؤقتة، ويـــصل الفـــرد منها إلى النتيجة نفسها التى وصل إليها عاشق "براوننج"؛ إذ حين أدرك عدم جدوى المساعى والجهود، يأس من الأمل فى حضور السيدة (الوجود المستقل) التى تركب بجانبه وتصاحبه فى رحلته إلى العالم الزائف للحياة العادية. تخلى عن الأمل ليلوذ بالهرب إلى الخبرة المباشرة التى تفوق الوصف، ويرى أنها تمثل الوجود النهـــائى فى هذه اللحظة.

"لم تتحدث معى طويلاً!

فماذا لو كانت السماء عادلة وحاسمة؟

تنقلب الحياة أمام عيوننا رأسًا على عقب!

بعد أن أثمرت زهرتها

أعلينا أن نتحمل ذلك دائمًا؟

ماذا يمنع أن تظل معًا فى ركبنا

وتتجدد الحياة فى ثوبها القديم

ولا يتغير نوعها، وإنما درجتها وكيفها

فتصبح اللحظة الأبدية

وتؤكد السماء أننا نرحل معا

ونسير فى ركبنا إلى الأبد"[٢١]

ليس المقصود البحث عن ما إذا كانت تلك عبارات التصوف الهندوس ولغته أم لغة العصر الوسيط، وإنما من الواضح أن الوجود واحد فى جوهره عندهما.

وأخيرًا من الواضح أن مفهوم الوجود الصوفى يطابق منطقيًا مفهوم الوجود الواقعى، بل يمكن القول إن المفهوم الصوفى ما هو إلا الصورة المنعكسة فى المرآة لخصمه؛ إذ يسعى كل منهما إلى نهاية مطلقة وإلى موضوع محدد وحد معين يتم إدراكه فقط من خلال مقارنته من العملية التى تتجه بها أفكارنا تجاهه أى تجاه إدراك هذا "الحد المعين". فتسعى الواقعية إلى هذا "التحديد" أو هذا الوجود الحقيقى بوصفه مستقلاً عن الأفكار، ويرفض الصوفى هذا الوجود المستقل للموضوع، ويرى أنه متناقض مع نفسه ويستحيل وجوده، ولذلك يبحث عن الوجود من داخل طبيعة العملية المعرفية وحياتها نفسها.

وتعد نظرة المذهبين للوجود نظرة مجردة، ولا يستطيع أى منهما توضيح مراده أو هدفه لثقته فى وجوده ووضوحه الذاتى؛ لذلك يمكن القول إنهما يرتبطان مع بعضهما البعض من الناحية العملية مثلما ترتبط الكميات الموجبة بالكميات السالبة فى الرياضيات. فتقول الواقعية بالإذعان للوقائع الكائنة بالخارج، ولن تغير معرفتك من وجودهم أو تؤثر عليهم، وتقول الصوفية "بأن الحقيقة قريبة منك وتحيا فى القلب"، فطهر نفسك وكل الحقائق موجودة فى باطنك، وكيف تكون موجودة إلا معروفة ومتوحدة بالعارف لها؟

---

(٢١) براوننج، روبرت (١٨١٢-١٨٨٩) من قصيدة "دعنا نركب معًا".

فينتهى كل مذهب منهما إلى نوع من الرفض السلبى لأفكارنا العقلية المحدودة عن الوجود بوصفها باطلة ولا قيمة لها، ولا ترغب الواقعية أن تدرك أن الأفكار لابد أن تكون كائنات واقعية موجودة إذا كان لها أن تنجو من الوقوع في التناقض الذاتى، وينكر التصوف وجود الأفكار العادية وحقيقتها، وينتهى كلاهما إلى بيان بطلان نتائج كل فكرة محدودة على الوجود.

على الرغم من اختلاف نقطة البداية عند الواقعية والصوفية وانطلاقتهما من مبدأين مختلفين وتعارضهما معًا، فإن نتائجهما المنطقية جاءت متشابهة بسبب التشابه فى التكوين والبناء، فيصلان فى النهاية إلى القول "بالعدم" أو "اللاشيء"، وكل ما هنالك أن الواقعى لم يقصد الوصول إلى هذه النتيجة فى حين أن الصوفى يتفاخر بها وبالوصول إليها من خلال المقارنة العقلية الواعية، وجعلها صفة ثابتة لنمط وعينا الإنسانى المحدود، وسواء كانت هذه المقارنة مطلقة أو غير قابلة للوصف فهى صفة خاصة بطبيعتنا الإنسانية العاقلة. فنرى فكرنا عبارة عن بحث عن هدف نعتبره محققًا للإشباع العقلى وصحيحًا من الناحية النظرية وحقيقيًا طالما نحاول السعى له، ويعنى بسبب هذا السعى نفسه شيئًا معينًا. ولما كان هذا "الهدف" غير حاضر الآن أمام هذه الصورة المحدودة لوعينا، فإنه يتم إدراكه من خلال المقارنة، بعملية "السعى" ذاتها وبحثنا عنه، لذلك ندركه فى البداية دائمًا بصورة سلبية، ونستطيع أن نقول عنه بهذا المعنى، إنه "ليس هذا" "ليس هذا" أو "لا أعرف" "لا أعرف" كما قال كل من "برنارد" والحكيم الهندوسى. ولا تخلو هذه العبارات السلبية من المعنى، وإنما يكمن معناها الحقيقى من المقارنة الإيجابية التى تقدمها لنا. فلما كنا كائنات محدودة، فضل سبيلنا دائمًا فى عالم الزمان والصدفة أو فى الغابات والبرية الواسعة، فإننا مثلنا مثل الحيوانات الشاردة، نظل أسرى غريزة حب العودة إلى ديارنا، ولا نبحث إلا عن ديارنا حين نسعى للبحث عن الوجود الحقيقى. وكأننا طيور مهاجرة تحاول العودة إلى موطنها. وحين نتحدث عن الوجود، فإننا لا نقصد إلا غريزة "حب العودة" هذه، ولا يعنى الوجود شيئًا بالنسبة لنا إلا بسبب الحضور الإيجابى لهذا المعنى فى وعينا المحدود لأقل أفكارنا قيمة. فالحقيقة المؤكدة أننا نسعى دائمًا إلى المدينة التى مازالت بعيدة عن الأنظار، ونحيا

من خلال المقارنة مع هذا الهدف الذى نسعى إليه؛ فإذا كان الأمــر هكــذا فإننــا نحصل فى أثناء سعينا على نوع من الوجود الحقيقى؛ فالاستعداد للسعى يعد نوعًــا من التحقق لهدف حتى وإن كان بسيطًا. وحين يعرف الصوفى هدفه بألفاظ ســلبية مؤكدًا على المقارنة، يجد أن مطلقه ليس إلا غيابًا للتحديد، ويعادل العدم، طالما أن كل المحتويات المحددة تكون دائمًا متناهية وغياب التحديــد يعنــى أيــضًا غيــاب المحتويات؛ فإذا ما استطاع الصوفى أن يوضح بمهارة أن هذا "الصفر" الظــاهرى يظهر من خلال المقارنة بوصفه هدفًا، ومحققًا لسلامنا وآمالنا وكأنــه ســماؤنا أو إلهنا، فإن من الممكن الرد على هذا الصوفى بأن ما يجعل "مطلقــه" علــى هــذه الدرجة من العظمة والرفعة هى عملية المقارنة بنقصنا. وإذا كان "الصفر" الذى تتم مقارنته مع "العدم" أو "اللاشىء" ليس له صفات يمكن مقارنتها، ويظل "عدمًا" مطلقًا وليس شيئًا حقيقيًا، وبالتالى تختلف حقيقته عن "المطلق" أى يختلف عــن "مطلــق" الصوفى، فإنه يختلف عنه أيضًا وفقًا للمقارنة مع وجودنــا النــاقص. وإذا كانــت حياتنا وراء الحجاب كما يقول الصوفى هدفنا وكنا بالفعل متوحدين بالعارف، فــإن المعنى المطلق لا يتجاهل نقص حياتنا الحاضرة ومعناها الناقص، ويعتــرف بــه بفضل المقارنة أيضًا.

لذلك إذا ما أراد التصوف الهروب من محدوديته، ويعنى بالفعل أن الوجــود المطلق ما هو إلا مجرد "لا شىء" أو "العدم الخالص" فلابد أن يقوم بتعديل تفسيره للوجود، بحيث يتضمن الحكم بأن حياتنا المحدودة ليست مجــرد وهــم، وأفكارنــا ليست زائفة أو باطلة، ونكون بالفعل على صلة بــالواقع حتــى خــلال وجودنــا المحدود.

المحاضرة الخامسة

نتاج التصوف وعالم المذهب العقلى النقدى

يمتاز التصوف الذى عرضناه فى المحاضرة السابقة بميزة كبرى لا توجد فى المذهب الواقعى؛ فإن كان الفيلسوف الواقعى يعتبر مفهومه الوجودى أهلاً للثقة، فإن هذه الثقة أو المرجعية تظهر وفقًا لنمط الوجود الواقعى نفسه فارغة وخارجية ومستقلة. يطلب الواقعى الثقة فى وجوده المستقل، ويعتمد على موقف الفهم العام فى تأكيد هذا الاستقلال؛ فإذا رغب الفرد فى إدراك معنى الوجود الواقعى فلابد من قيامه بالتفكير والتأمل فى موقف الفيلسوف الواقعى ووجهة نظره، ولابد أن تكون له آراؤه الخاصة وموقفه النقدى. ولما كانت الواقعية مذهبًا دوجماطيقيًا، فإنها لا تعين الفرد فى محاولة فهم المعنى الباطنى للمذهب الواقعى. أما التصوف فيأتى على العكس من ذلك، ويعين على التفكير بصفة عامة، ويستمد قيمته من الاعتماد على الخبرة الشخصية؛ فإن كنت ترى الموضوع المعين موجودًا، فأنت وحدك الذى تراه موجودًا، ووحدك تستطيع أن تجد الدوافع الباطنية فى داخلك، وتدرك دوافعك لاعتباره موجودًا؛ إذ يعتمد التصوف على إدراكك لهذه الدوافع الميتافيزقية وعلى وعيك لمعناك الحقيقى فتصف هذا الموضوع أو ذاك بأنه موجود. التصوف مذهب عملى، وحين يصف الفرد موضوعًا بالوجود، فإنه لا يعبر إلا عن حاجة خاصة بوصفه عارفًا. ولذلك دائمًا ما يسألك التصوف عن حاجتك، وماذا تريد حين تنسب الوجود لموضوع معين أو لشىء ما. ودائمًا ما يجيب التصوف كما قد أجاب الحكيم زوجته فى "اليوبنشاد" بأنك لا تريد إلا ذاتك أى ذاتك الكاملة والمتحققة فى صورتها النهائية. وحين تتحدث عن الوجود لا تتحدث إلا عن الاعتداد الذاتى

والكمال النفسي والسكينة والسلام. فلا تعنى الذات بوجـود العـالم إلا ذاتهـا، ولا تقصد بوجود نمط أو صنف معين من الوقائع إلا وجودها. فلا يوجد شـيء هنـاك خارج الذات أو وراءها أو مستقل عنها. فكل شيء موجود لأنك تحتويه في داخلك وفي أعماق قلبك. فالوجود هو الخبرة المباشرة الخالصة، ويعني في الوقت نفسه توقف الفكر في حضور هذه الخبرة المباشرة التي تشبع كل الأفكار إشباعًا كـاملاً، ويحاول الصوفي انطلاقًا من هذه التأملات البسيطة تعريف المطلق.

(١)

وتظهر ميزة هذا المنهج الصوفي في التعامل مع مشكلة الوجود في حقيقـة اعترافه بالتناقضات، ولكونه مذهب يقوم على الوعي الذاتي والتأمل، فإنـه يتقبـل عيوبه ويعرضها بوضوح ويعترف بحدوده وبأمور خارج تصوراته. تؤكد الواقعية وجود التناقضات في صلب المذهب وتعترف بها وتلاحظهـا، ولكنهـا تتجاهلهـا وتعتبرها أمرًا ميئوسًا منه. في حين أن التصوف الفلسفي يسعى للبحث عن مزيـد من هذه التناقضات وتوسيع نطاقها ويتفاخر بالوقوع فيها. ولذلك دائمًـا مـا تأخـذ عملية نقد الواقعية ومحاولة تجاوزها صورة عدائية، وتمثل جدلاً من الخارج. فـلا يشارك الواقعي في النقد ولا يمارس ما قد يسمى بالنقد الذاتي، وغالبًا مـا يواجـه نقاده بموقف الفهم العام العاقل والثقة فيه؛ فيصر على الوجـود المـستقل للعـالم. ويعتبر السؤال عن معنى هذا الوجود المستقل نوعًا من الفضول المرضيّ. والـشك في وجود العالم المستقل شك في المعقولية ذاتها. وحين يقول "القس بركلـي"[1] لا وجود للمادة، يرد الواقعي بأن لا وجود حقيقي لقوله. فلكي تكون فيلـسوفًا واقعيًـا لابد أن تتجاهل كل نقد عليه أن يوجه للمحمـول الوجـودي الـواقعي. ولـم يـر

---

(١) بركلي، جورج "Berkeley, Georges" (١٦٨٥-١٧٥٣): فيلسوف بريطـاني، مـن أهـم مؤلفاتـه محاولته لتأسيس نظرية في الرؤية ١٧٠٩، مبادئ المعرفة الإنـسانية ١٧١٠ ، محـاورات هـيلاس وفيلونوس ١٧١٣ فلسفة ١٧٣٣ "سيريسي" ١٧٤٤، في الحركة". (المترجم).

"هيربارت" نفسه، والذى يعد أكثر النقاد أمانة للفكر الواقعى، أى قيمة فى محاولة تجاوز الواقع النهائى أو الالتفاف حول ما يسمى "بالوضع النهائى" للوجود ذاته. يقول "هيربارت" إذا كان هناك مظهر أو رؤية؛ فهناك دائمًا ما قد يشار إليه بوصفه واقعًا أو وجودًا، فى حين أن الواقع نفسه "الوضع النهائى" لا يشير إلى شىء وراءه، ويكون مستقلاً عن المظهر. ذلك كل ما تقوله الواقعية عن المحمول الوجودى وأى محاولة للبحث وراء هذا القول يعد شيئًا لا قيمة له. ويمكن القول إن الأبحاث الفلسفية الواقعية حتى بالنسبة لفيلسوف يتصف فكره بالدقة والحذر مثل "هيربارت"، لا تهتم بالدفاع عن المحمول الوجودى الواقعى نفسه بقدر اهتمامها بدراسة طبيعة الذوات وطرق المعرفة التى تتعلق باستقبال هذا المحمول ومعرفته.

لذلك تتمثل الطريقة الوحيدة للتعامل مع المذهب الواقعى فى الإصرار والتمسك بصلابة الرأى مثله تمامًا، ومطالبته بشرح ماذا يقصد بالاستقلال وعدم الاكتفاء بحديثه عن الموضوعات التى يعتبرها واقعية. ولما كان الفيلسوف الواقعى لا يقدم مثل هذا التفسير لمعنى الاستقلال طوعًا فإن الأمر يبدو عدائيًا ولا يصبح موضع ترحيب من جانبه. وإذا كانت الواقعية توضح فقط ما تفعله أو تقوم به، ولا تقدم تفسيرًا له أو تسعى لمعرفة ما تقدمه، فإن النقد الموجهة لها دائمًا ما يعتبر نوعًا من الإهانة وتصيدًا للأخطاء.

يختلف موقف الصوفى عن الواقعى ويأتى عكسه تمامًا. فينقد الصوفى نفسه دائمًا ويمارس الجدل، وتشبه العملية الجدلية التى يمارسها تلك الحالة التى وضعها الشاعر "تنيسون" على لسان البطلة "إيلين" فى أنشودة أو أغنية " الحب والموت". يفكر الصوفى مثل "إيلين" فى الهدف النهائى لرحلته فى الحياة. ويمثل هذا "الهدف" بالنسبة له الواقع، والنفس، والروح، [٢] ويعد ذات قيمة كبرى لامتناهية بالنسبة إليه. لذلك السؤال الذى يفرض نفسه دائمًا يدور حول معنى هذا "الهدف المطلق" ، وإذا كان موجودًا بالفعل فكيف تكون طبيعته؟ أهو كائن حىّ أم أنه مطابق للعدم

---

(٢) المقصود النفس "self"، والروح "Soul"، والمصطلحان يقصد بهما "رويس" الوجود العام أو الواقع الكلى. (المترجم).

واللاوجود والنائم الذى لا يحلم، ويشبه "نشوة الشعور بالراحة" التى يصف بها "بايرون"[٣] وجه الميت فى قصيدته؟ أيعرِّف المتصوف مطلقه إذا استعرنا لغة "إيلين" بأنه الحب أم الموت؟ يعرف الصوفى "المطلق"، كما فعلت "إيلين"، بأنه الحب والموت معًا، ويصفه بالوجود الكامل والعدم أو من الممكن القول بأنه قد ترك مفهومى الحب والموت دون تعريف أو أهمل تحديد الفرق بينهما عمدًا، ويتشكل مذهبه كله فى مجرد القول كما قالت "إيلين" لا أعرف أيهما الأفضل"، وذلك المعنى نفسه الذى قصده كما قد لاحظنا فى النص السابق:

"لا أعرف لا أعرف،

ما الفرح،

ومن أين يأتى النور؟"

وهو المعنى نفسه الذى يقصده "برنارد" فى أنشودة مدينة "زيون" ويقصده الحكيم "ريجنافالكيا" من قوله "لا شىء لا شىء". وهكذا ألهم التصوف الأمم والأجيال الإنسانية بالصمت، وحين تحدث لم يقل أكثر من أغانى الشجن التى أنشدتها "إيلين" بطلة "تنيسون" فى لحظات اليأس والألم.

لقد بات من السهل الآن ومن مجرد النظر من الخارج إدراك الخلل الصورى لمثل هذا النمط من التفكير. لا تظهر الصعوبة الحقيقية فى شرح موقف الصوفى وتوضيحه فى التخلص من أوهامه والقضاء عليها، وإنما فى محاولة نقلهم إلى فكر المتلقى حتى يستطيع فى النهاية أن يقدر على الأقل معنى التعريف الصوفى للوجود من الناحية التاريخية ويقيمه. ومع ذلك يجب أن نتذكر دائمًا، إذا كان من السهل نقد النتيجة التى انتهى إليها المتصوف نقدًا خارجيًا، فإنه من الإنصاف أيضًا أن نضيف أن مثل هذا النقد قد ساهم المتصوف نفسه به واعترف بوجوده بصورة واضحة. فيصف مذهبه بأنه يتسع لإمكانية النقد الذاتى ويوجه

---

(٣) بايرون "Byron" (١٧٨٨-١٨٣٤): شاعر إنجليزى رومانسى، من مؤلفاته "النبيل هارولد" ، "مانفريد" ١٨١٧، "قابيل" ١٨٢١، "دون جوان" ١٨٢٤. (المترجم).

المتلقى دائمًا لمواضع التناقض ومكانها؛ لذلك لا قيمة فى نقد التصوف ووصفه فقد قام هو نفسه بهذا النقد، وتتمثل القيمة الحقيقية فى محاولة فهم سبب إلهام التصوف للبشرية، ولماذا خلق الوهم بأن عالمه الفارغ الخاوى عالم الله. ولعله قد بات واضحًا الآن بعد هذا التفسير أين يوجد الوهم، وأين تكمن الحقيقية فى التصوف؟

يقول المتصوف أن الوجود لا ينفصل عن المعرفة. ولم يجانبه الصواب فى ذلك، ويرى أن الواقع الذى تفكر فيه وتتحدث عنه يكون أولاً وأخيرًا واقعًا مقصودًا منك، وهذا حق أيضًا. ويصرح أن الباعث الوحيد الذى يدفعك للتمييز بين الصواب والخطأ، والوجود والعدم ومحتويات العالم ككل ولحظاته المتغيرة، يكمن دائمًا فى باطنك. والواقع أن المتصوف فى كل ذلك، وسواء كان مسيحيًا أو هندوسيًا، لا يقدم إلا حقائق بسيطة للوجود، يعرفها كل من يهتم بالموضوع، وتعد من المعارف العامة.

ويلاحظ المتصوف أنه على الرغم من كل ما سبق، لا تستطيع الوصول للوجود الحقيقى الذى تبحث عنه وتقصد معناه فى أعماقك. ويوضح أن صورتك الحالية من الوعى الذاتى لا تقدم لك كل ما تقصده كاملاً بل تظهره أمامك كما لو كان بعيدًا عنك وحقيقة لا تجدها على الرغم من وجودها داخلك وشعورك بها فى أعماقك. ويؤكد فى الوقت نفسه أن شعورك بالقلق والانزعاج يعود أساسًا إلى هذا الموقف المتأزم. ويبين لك أن فى بحثك عن الوجود تكون ساعيًا للتخلص من هذا القلق والانزعاج. ومن الواضح أن المتصوف فى كل هذا يعد فيلسوفًا تجريبيًا ومقررًا للوقائع؛ إذ تستطيع التأكد دائمًا منها، ومن الواضح أيضًا أنه مفكر عملى.

يعد المتصوف معلمًا دينيًا ملهمًا بسبب مخاطبته لطبيعته الفرد الذاتية، ويبشر بالروح العامة والمشتركة بين كل الأديان الكبرى حين يعتبر هدفك بمثابة الخلاص الباطنى، وبحثك عن الحقيقة جهدًا عمليًا أساسيًا لتحقيق الكمال الذاتى. فلا عجب إذن أن المتصوفة يمثلون القادة الروحيين للإنسانية، وبينما يفصل الواقعى بصورة باطلة وزائفة بين "ماذا" و"هذا"، وبين العالم الخارجى والذات الإنسانى، والاهتمامات النظرية والعملية، يؤكد المتصوف وحدة الحياة، ويوحّد بين العملى

والنظرى، بين الحاجة والحق، الواجب الخلقى والمثل الأعلى النظرى، ويرى أن الوجود الحقيقى المطلق يجب أن يكون بسبب طبيعته الحقة خيرًا مطلقًا أيضًا، يحقق للحياة وحدة معناها، ويحدد واجب الإنسان بخدمة هذا المعنى. لذلك يعود الفضل للمتصوفة من الناحية التاريخية فى إنقاذ البشرية من الوقوع فى هاوية الواقعية، وإشباع الجوانب الروحية للإنسان التى كانت الواقعية فى سبيل القضاء عليها.

يتصف الفكر الصوفى بالفاعلية الإيجابية، ويأخذ هذا الفكر دائمًا، وكما سبق أن وضحنا، شكل بحث عن حالة محددة معينة لهذا الشىء المتغير المتناهى والمسمى بحالتك المعرفية أو بخبرتك أو ببصيرتك، ولما قد يحدث حين تصل إلى هذه الحالة. كما يحاول المتصوف أيضًا أن يبين كيف ترتبط هذه الحالة بالوعى، ويحاول أن ينظر لهذه الحالة المحددة، كما لو كان عالمًا رياضيًا، وربما يسعى لتعريفها من خلال عالم الكم الخالص، وينظر لها بوصفها الحد النهائى لسلسلة من الحدود اللامتناهية، ويدرس كيف تكون سلسلة واحدة من القيم دالة على أخرى. يهتم فقط بالحد النهائى نفسه وبوصفه الحد الذى تنتهى إليه الحدود الأخرى. ويحاول أنه يعرف أو يحدد هذه الحالة المحددة للمتغير النهائى بعملية باطلة. يتمثل موقفه فى أن طالما يعنى الوعى لدينا نحن البشر الجهل، وتقل ملاحظتنا لجهلنا كلما اقتربنا من حالة اللاوعى، فإنه الحد النهائى الذى تتحقق فيه المعرفة المطلقة يكون لاواعيًا أى تكون الحالة المحددة حالة لاواعية.

فإذا ما ألحَّ السائل عن كيف يستطيع المتصوف أن يدرك "صفر" الوعى أو فراغه بوصفه يمثل هدف المعرفة، فإنه يجيب سائله بحجج لا حصر لها معتمدًا على برهان الخلف[٤]. يقول الصوفى إذا ما مررت بلحظة لاواعية داخل سلسلة من حالات الوعى المحدود، نجد نفسك تفكر فى شىء خارجى أى خارج نطاق معرفتك، وترغب "آخر" أى حالة أقل إزعاجًا أو أقل قلقًا، وتعترف بالنقص وعدم

(٤) برهان أو قياس الخلف قياس أساسه بالبرهنة على صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو فساد المطلوب بإثبات نقيضه. (المترجم).

الكمال. لذلك تعترف لنفسك بأنك لا تدرك وجودًا أمامك. وإذا ما أردت معرفة بالوجود، ومعرفة بما قد يعرفه العارف فى النهاية. يجب عليك أن تصل إلى الحد نفسه(٥). ولما كان هذا الوصول يعنى التخلص من التعدد، وعدم وجود أى موضوع خارجى أو أى أفكار لحظية عابرة أو متغيرة، وفراغ ميدان المعرفة من أى محتوى مقصود أو أى موضوعات للوعى، فلن يبقى هناك إلا العارف فقط وبوصفه معطًى مباشرًا.

فإذا ما رد السائل أن تناقض المتصوف وقوله بالوصول إلى الحد النهائى، والشروع فى تعريفه كما لو كان يقوم بتعريف مجموعة من السلاسل الزائلة أو التى فى طريقها إلى الزوال، يحرم المطلق من أى قيمة وجودية بوصفه موجودًا حين يجعل الحقيقة كلها صفرًا أو فراغًا، فإن المتصوف يجيب قائلاً بوجود قيمة لا متناهية لهذا "الصفر"؛ إذ يمثل هدفًا لمجموعة من حالات الوعى المحدودة، ثم يتوجه إليك بالسؤال ألا ترغب فى السلام والسكينة؟ أيوجد ما هو أثمن من تحقيق المراد؟ وإذا كان تحقيق المراد يتضمن ما يمثل للوعى المحدود إخمادًا للرغبة وإشباعًا للفكر وللوعى، أيجعل هذا عملية البحث عن الهدف أو المراد خالية من المعنى؟ إن وضعك المحدود يوجه كل عواطفك تجاه تحقيق هدفك وسلامك.

وأخيرًا يأتى المعنى النهائى للتصوف والرد النهائى عليه. قد يستطيع المرء القول حين ينظر لهذه النقيضة الصورية للحالة النهائية للمعرفة، أن هذا الوضع يشبه وضع "الصفر" فى الحساب؛ إذ يعد الصفر عضوًا مهمًا فى سلسلة الأعداد على الرغم من فراغ معناه. ويأتى له ذلك ويحصل على قيمته من خلال المقارنة بالكميات المحدودة الأخرى ومن علاقاته الكمية بالأعداد، كذلك يحدث الأمر بالنسبة للمطلق. فإن لم يكن المطلق صفرًا فقط، وإنما موجود حقيقى وهدف له قيمته، فإنه يكون هكذا من خلال المقارنة بحالة البحث المحدودة عن الهدف. فإذا ما افترضنا كما قال الصوفى أن حالة البحث المحدودة لا قيمة لها فى ذاتها وليس

---

(٥) ومع ذلك حتى هذه العملية ذاتها تعد غير مستمرة. فى حين أن العارف قد يحصل على نمط جديد من الوعى، وفى الغالب دائمًا ما يحدث ذلك.

لها وجود مستقل، وأنها مجرد وهم، أو ما يسميه "مايا"، ولا تعد شيئًا فـــى ذاتهـــا، فإنه يحرم المطلق من أى قيمة حتى وإن كانت ضئيلة جدًا بوصفه هدفًا للمقارنـــة. فحين لا يكون "العدم" إلا شيئًا مختلفًا عن عدم آخر، ويكون الهدف هـــدفًا لعمليـــة وهمية لا وجود لها، ولا يختلف الصفر، إلا مع "صفر" آخر، فإن ذلك ذلك لا قيمة له، ولا يكون لأى منهم إلا قيمة ضئيلة بقدر قيمة محتوياته إن كان له محتويـــات. إذن ما قد قدمه الصوفى وعرفه بصورة إيجابية، يتمثل فى أن قانون وعينا بالوجود يعتمد على نوع من المقارنة بين كل خبراتنا المحدودة وبعض خبراتنا الأخرى التى لم نحصل عليها بعد. والحقيقة لا يعد الهدف وحده هو الواقع، وإنما كـــل سلـــسلة المراحل المؤدية لهذا الهدف. فيكون الوجود "للكل" و"للمجموع" أو لما قد يدل على كل حدود السلسلة. ولابد أن ينسب الوجود لكل الأعضاء الرئيـــسيين فـــى علاقـــة المقارنة أو لطرفى علاقة المقارنة، ولحالة السعى وللهدف الذى يتم الوصول إليـــه، وإلا كان الهدف محققا للاشىء. وإذا كان المحدود ناقصًا أو يوصف بعدم الكمـــال، فإن نقصه لا يقلل من قيمة وجوده أو يمثل فشلاً فى الوجود أو فى أى درجة مـــن درجاته، وإنما يكون وجوده حقيقيًا إن كان للمطلق وجود حقيقى، فـــإن لـــم يكـــن الناقص موجودًا فإن المطلق ليس له وجود على الإطلاق. يجب إذن الانتقال مـــن سلسلة الحدود الزائلة تدريجيًا التى يقول بها الصوفى إلى نظرة توحد هذه الحـــدود فى كل أكثر اكتمالاً. فليس الوجود هو المباشر فقط أو حد السلـــسلة المتناهيـــة أو مجرد "الصفر" فى الوعى. إن المباشرة ما هى إلا جانب مـــن جوانـــب الوجـــود، ويجب أن نستمر فى بحثنا عن المحمول الوجودى، ونضع فى اعتبارنـــا الأفكـــار المحدودة والمعنى التى يمكن من خلاله وصفها بالصدق.

وهكذا تعد النتيجة التى انتهينا إليها من مناقشة الصوفى فى منتهى البساطة. ومثلما سبق أن وضحنا للواقعى أن أفكاره تعتبر كائنات مستقلة مثل موضـــوعاتها، وفتقه الوجود إلى قسمين لا يستطيع رتقًا لهما مرة أخرى، كذلك نبين للمتصوف أن مطلقه بوصفه مطلبًا لمسعى محدود يتميز عن العدم، ويستطيع تحقيق وحدة الوجود يتم حرمانه من كل الصفات الأخرى . فطالما كان هذا "المطلق" هدفًا فقط ومجـــرد مطلب تسعى إلى تحقيقه وليس شيئًا غير ذلك، فإن معناه الوحيد يعود إلى عمليـــة

السعى نفسها بمعنى آخر إلى الأفكار المتناهية والمحدودة التى تبحث عنه. فلا معنى للعدم إلا إذا كنت أبحث عن العدمية، ولا قيمة للموت إلا إذا كنت أكافح لتجنبه. ولا قيمة لخبرة مباشرة ولا محتوى لها إلا إذا كنت ساعيًا لإنجاز أفكار وتحقيقها. باختصار لا معنى "للصفر" الذى تتحدث عنه إلا بمقارنته بعلاقته بالوقائع المحدودة الأخرى، فإن كانت أفكارك الواعية خالية من المعنى، حيث إن المطلق الذى تتحدث عنه لا معنى له أيضًا، ولا وجود له تمامًا مثل الأفكار المحدودة والوقائع المتناهية التى تنفى وجودها. من جهة أخرى إذا كان المطلق موجودًا وله محتوى إيجابى خاص به، ويعد شيئًا أكثر من مجرد حد نهائى يحقق السكينة والسلام، فإن عالم المساعى المحدودة التى تسعى إليه يكون موجودًا وواقعيًا مثله تمامًا، طالما أن المطلق يستمد كل وجوده من مقارنته بهذه المساعى. وهكذا وكما وضحنا للفيلسوف الواقعى أن أفكاره تكون على درجة من الواقعية والاستقلال مثل موضوعاتها المستقلة، كذلك نقول للصوفى بشىء شبيه لهذا، حين نوضح له أن المطلق الخالص يكون "لا شيئًا" أو "عدمًا" بنفس المعنى الذى ينسبه حسب افتراضه لوعيه الخاص.

من الواضح عدم قبولنا لهذه التصورات المجردة للواقعية وللمذهب الصوفى. ويمكن القول إن كل ما قد تعلمناه من مثل هذه التصورات المجردة أن وعينا المحدود يسعى للوجود دائمًا ولا يجده حاضرًا أمامه الآن؛ وتعلمنا أيضًا أن هذا "المعنى" ليس مجرد الوجود المستقل أو مجرد المعطى المباشر. فماذا يكون إذن؟

(٢)

تعتمد إجابتنا عن السؤال السابق على محاولة تعديل الموقف المتطرف للمذهب الواقعى، ولا أظن أن أى فيلسوف واقعى إذا ما تمت مواجهته بنتائج هذا الاستقلال المتبادل بين الواقع والفكرة التى تشير إليه من الخارج، لن يعترف بأنه كان يقصد الاستقلال الكامل والكلى بينهما، وإنما يقصد الاستقلال النسبى أو

العملى. فلا ينفصل الواقع بالمعنى الحقيقى كلية عمن يقوم بمعرفته؛ لـذلك إذا مـا صح هذا الاعتراف، وكان الواقع مستقلاً عن العارف نسبيًا، فإنه يجب تعريفه مـن الآن فصاعدًا، بأنه يكون معروفًا أو قابلاً للمعرفة تحت ظروف معينة. ولقد نـتج هذا القول باستعداد الواقع للمعرفة وقابليته لها من النقد السابق للمـذهب الـواقعى. ويجب علينا أن نسير فى بحثنا على هدى هذا التعديل الجديد وتلك النتيجة؛ إذ باتت هذه العلاقة الأساسية بين الواقع والمعرفة تشكل جزءًا من أى وجـود حقيقـى أو جانبًا منه حتى قبل أن يصبح معروفًا، فالشهب السابحة فى الفضاء مثلاً والمخفيـة عن أنظارنا، تصبح إذا ما دخلت المجال الجوى الأرضى قابلة للرؤية من قبل كـل من يتصادف وجوده فى طريقها. فتحدث المعرفة بالأشياء حين تصبح هذه الأشياء الواقعية والمستقلة عن المعرفة قادرة على التأثير على الحالات الواعيـة للكائنـات العارفة، بفضل القوانين العامة الحاكمة للتفاعل والتأثير، وهذا أقل مـا يمكـن أن تصرح به الواقعية لمواجهة النقد السابق إليها.

وقد تستمر الواقعية فى القول "إن الإدراك يحدث دائمًا حين يولد الموضـوع الواقعى أو يحدث مجموعة من الانطباعات فى ذهن الشخص المدرك، والتى دائمًا ما تحدث بسبب الطبيعة الخاصة لهذا الموضوع، ولا يعنى ذلك أن الموضوع يكون مستقلاً تمامًا عن تأثيراته أو الآثار المتولدة عنه؛ إذ قد يغير النيزك المتـوهج مـن صفاته الفيزيائية والكيميائية فى اللحظة نفسها التى تتم الرؤية فيها أو التى يـصير فيها قابلاً للرؤية. ويعود هذا التغير للتكوين الكيميائى والفيزيائى الـسابق للنيـزك، والذى ينتج عنه أن يصبح قابلاً للإدراك، وأن يصبح معروفًا من أى كائن يتمتـع بقدرة على الرؤية، وتمثل هذه الحالة صورة للطريقة المثلى للعلاقة بـين الوجـود والفكرة، ويجب أن تتأسس الميتافيزيقا على هذا الأساس".

لا يمثل هذا العرض السابق فى الحقيقة إلا نظرة عامة شـعبية ومعروفـة لمقولة الوجود المستقل نسبيًا للأشياء، ودائمًا ما ينسبها الفهم العام للمذهب الـواقعى على الرغم من تجنب معظم الواقعيين على مر تاريخهم تقديم مثل هذه التنـازلات التى تفسد استقلال الواقع. بل لا يعتمد "هيربارت" أو "السانخيا" الواقع المستقل سببًا

حقيقيًا للمعرفة أو سببًا ماديًا لها. والحقيقة كل من يوافق على هذه الحلول الوسط الشعبية أو القبول بها يكون مستعدًا للسير قدمًا تجاه المثالية على غير ما كان يتصور فى البداية من أن مثل هذه التسوية تمثل استسلامًا كاملاً للواقعية أو تعبر عن جوهرها الحقيقى.

لن نتوقف طويلاً عند النظريات الكثيرة والمعروفة التى وضعتها الواقعية المعدلة تجاه مسألة علة الإدراك، وتتطور المعرفة والكائنات العارفة أو تجاه التاريخ الطبيعى لكل من الأفكار وعلاقاتها بالأشياء الخارجية الواقعية؛ إذ نألف جميعًا هذه الآراء ووجهات النظر. وإن كان لها أهميتها فى علم النفس والكزمولوجيا فإن تفصيلاتها لا ترتبط بما ندرسه ولا تتعلق بموضوعنا. إن جل اهتمامنا ينصب على معرفة أى نمط من الوجود يمكن أن نصف به الموضوعات التى نعتبرها موجودة؛ بمعنى أنها "مستقلة" أو "كائنة فى الخارج" أو "مستقلة نسبيًا" عن خبرة أى فرد معين، ونعتبرها فى الوقت نفسه أنها تعد بطبيعتها "مصادر" أو "عللاً" أو "عللاً ممكنة" للمعرفة. فحين تقول مع هذه الواقعية المعدلة نظريًا "أن الواقع ليس مستقلاً كلية عن معرفته أو عدم معرفته أو سواء عرف أو لم يعرف، واستقلاله نسبى، ويكون قابلاً بطبيعته لأن يعرف أو يصبح تحت ظروف معينة "علة" أو "مصدرًا للمعرفة"؛ أى حين تقوم بتعديل المذهب الواقعى على هذه الصورة، ألا ينتج عن ذلك كله نوع من التغيير فى نظريتك الأساسية للوجود وفى نتيجتها؟

يأتى التأثير أكبر والناتج أعمق مما قد يظن فى البداية؛ إذ من الطبيعى أن تتصور إمكانية احتفاظك بالجانب المقنع من المذهب الواقعى ووجود الكائنات المستقلة وحيادها الذى لا يمكن الاقتراب منه وسلطتها المؤثرة، والتضحية فى الوقت نفسه بالجانب اللامنطقى وبالتصورات المجردة الخالصة التى ثبت استحالة معقوليتها والاحتفاظ بها. فربما تقول الآن "إن العالم موجود هناك سواء عرفه هذا الشخص أو ذاك. وعلى الإنسان أن يعترف من الناحية العملية بمعرفته بالواقع كما لو كان هذا الواقع مستقلاً تمامًا عنه. حقيقة لا يمكن أن يكون الاستقلال تامًا وكليًا،

وذلك أمر يجب الاعتراف به، فكل الأشياء تتداخل فيما بينها، إلا أن من الناحية العملية دائمًا ما تكون الكواكب موجودة هناك سواء قد عرفنا بوجودها أم لم نعرف. وحين اكتشف الفلكى كوكب "نبتون" لم يخلقه بحساباته أو بمنظاره أو بعقله. ويعد هذا الاستقلال العملى عن أى نوع من المعرفة المعنى الذى نقصده من وجود الأشياء؛ فتظل الأشياء قائمة على حالها قبل المعرفة وبعدها، ومستقلة عن معرفة أى فرد كان. ووصف الأشياء بكونها موجودة أو معروفة أو قابلة للمعرفة لا تعد صفات ثابتة فى طبيعة الأشياء، ولذلك تعد "المعرفة" عرضًا فى العالم، وليست وظيفتها خلق الأشياء وإنما المطابقة معها، وهذا ما نظل نؤكد عليه على الرغم من النهاية المحتومة لأى مذهب واقعى متطرف ومجرد ولا منطقى.

ومع ذلك حين يتم عرض مثل هذه الإجابة يظهر نقد جديد للأساس الذى قامت عليه هذه الواقعية المعدلة، ويأخذ هذا النقد فى البداية صورة بسيطة جدًا؛ إذ يتساءل أيمكن تقسيم الوجود إلى قسمين مثلما قسمنا صفات المادة إلى صفات أولية وأخرى ثانوية؟ أيمكن وصف أحد هذين القسمين من الوجود بأنه مستقل تمامًا عن المعرفة، ولا يتهم بأن يعرف أو لا يعرف؟ ويمكن فى الوقت نفسه وصف القسم الثانى من الوجود ولنفرض مثلاً الصفات الثانوية للمادة بأنه ليس منفصلاً عن المعرفة ويتبدل دائمًا وفقًا لطبيعة الكائن المعين الذى يعرفه؟

تعد تلك المسألة على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لمصير أى مذهب واقعى معدل. إذ يفترض دائمًا أن افتراض هذه القسمة أمر ممكن بسهولة حتى مع عدم إمكانية التحقق منها بصورة تفصيلية. فوجود النيزك سواء كان متوهجًا الآن أو قابلاً على الأقل للتوهج المرئى أو القابل للرؤية، يمكن أن نفترض أنه يمثل جانبًا من وجود النيزك الذى يمكن أن يوجد مستقلاً عن هذه المعرفة أو تلك، ولكنه لا يمكن التعبير عنه إلا من خلال علاقة فعلية أو ممكنة بالمعرفة، فى حين أن وجود النيزك بوصفه مادة فى الخارج وله كتلة وحجم وامتداد وباقى الصفات الأولية الأخرى، يظل قائمًا وحقيقيًا حتى لو لم تكن هناك أى معرفة فى العالم على الإطلاق ولا تتبدل صفات هذا الجانب من الوجود حسب أفكارنا عنه. وتعتبر

محاولة قسمة الوجود إلى قسمين يرتبط أحدهما بالمعرفة ويستقل الآخر عنها أمــرًا شائعًا ومألوفًا. إذ يفترض الأول القدرة على القول إن العالم يظل قائمًا هناك رغــم اختفاء المعرفة الكلية، ويفترض القسم الثانى باقى العالم والجانب الظــاهرى مــن الأشياء جانب الوجود الذى له علاقة واضحة بالمعرفة، القدرة على التعريف نسبيًا بذاته؛ فيكون للوجود جانبان أو جزءان أو قسمان، أحدهما مستقل والآخــر غيــر مستقل عن المعرفة.

يقدم لنا التحليل السابق للمذهب الــواقعى وتــصوراته المجــردة ونظرتــه الأحادية التى جعلته متناقضًا شرطًا نقطع به "الجزء المستقل" ونحذفه مــن قــسمى الوجود والعالم الواقعى؛ فإن كان الواقع مستقلاً تمامًا عن المعرفة، فإنه يتناقض مع نفسه. كذلك إذا كان أى جزء من الواقع أو أى قــسم منــه أو أى مجموعــة مــن الجواهر أو الصفات مستقلاً عن المعرفة ولا يتأثر سواء أدركــه الإنــسان أو لــم يدركه، فإن هذا الجزء ينطبق عليه التحليل السابق. فلا جدوى إذن مــن القــول إن الواقع يستقل عن المعرفة حينما لا يتأثر بها ولا يكون فى الوقت نفسه سببًا ممكنًــا لها أو أنه لا يدخل فى علاقة معها إلا إذا كان يمثل "علة" فعلية أو ممكنة للمعرفة. فكل هذه الآراء تنهار تمامًا من نقدنا السابق للقول بالكائنات المستقلة، وإذا كان من المستحيل وجود الواقع المستقل كلية فمن المستحيل أيضًا استقلال أى جــزء منــه، وبالتالى لا يمكن القول بقسمة الوجود إلى قسمين، واعتبار أحدهما جزءًا مستقلاً.

لا نعنى حين نقول إن الواقع يكون بأى معنى مستقلاً من الناحية العمليــة أو بصورة جزئية عن المعرفة، أن الواقع له قسمان أحدهما يكون مستقلاً عن معرفته أو عدم معرفته، والآخر يرتبط بالأفكار ويتصل بها. فيجب أن يكون الواقــع مــن البداية إلى النهاية بأقل صفاته وفى أبسط صوره مناسبًا لأن تتم معرفته أو يمكــن القول إنه محكوم بطبيعته بالتوافق مع غايات مثالية.

لذلك إذا كان هناك إمكانية لأن يتم المحافظة على اســتقلال الوجــود مــن الناحية العملية عن أى معرفة، فإن ذلك لا يتم بتعديل المذهب الواقعى فقط، وإنمــا بتحويله كلية؛ فكيف يتم ذلك؟

قبل الشروع فى الإجابة، يجب مراجعة ما قد تم التوصل إليه بدقة وحرص شديد؛ فلقد وضح أن الواقع عند هذه الواقعية المعدلة يكون بصورة ما "خـــارج أى معرفة معينة" ومستقلاً عنها. فيكون الشىء "الموثوق" فيــه فــى مقابــل الأفكــار الخالصة أو "المرجع" الذى نستند إليه عند النظر لصوابها وصــحتها، ويجــب أن تتوافق معه. كما يجب أن تتطابق معه أيضًا تحت شروط معينة أو لا تتطابق؛ فإن تتطابقت كانت صحيحة وصادقة. ولا يمكن تعريف الواقع بــدون هــذه العلاقــة الأساسية بالمعرفة، فيكون الواقع كما لو كانت معرفته تحقق للأفكار مــصداقيتها بوصفه الواقع الذى يجب أن تتطابق معه، وتبدو علاقته الأساسية بالأفكار أشبه بما لو كان نموذجًا لهم ومتفقًا مع طبيعتهم فى الوقت نفسه. ولذلك يجب التأكيد دائمًــا على أن الواقع بعيدًا عن هذه العلاقة لا يكون قابلاً للتعريف، ولا نستطيع تعريــف أى جزء أو جانب منه أو صفة من صفاته بصورة منطقية بعيدًا عن هذه العلاقة أو بمعزل عنها.

ويتضمن هذا النمط الجديد من الوجود مفهومًا جديدًا حقًا لما يكــون واقعًــا. فأن يكون الشىء موجودًا يعنى أولاً أن يكون صحيحًا وصادقًا، ويمثل فى جــوهره معيارًا للأفكار. وتصبح النظرية التحولية[٦] متمثلة فى أن أفكارنا يكون لها معيــار خارجى، يجب أن تتطابق معه. فإذا ما أخذنا بهذا التعريف للوجود، فإننــا مازلنــا ننظر إليه بوصفه آخر غير الأفكار التى قد تشير إليه أو تتعلق به، وبوصفه شــيئًا مستقلاً عن معرفتنا الحالية. ومع ذلك لا نرى الواقع فى هذه الحالة بوصفه قــابلاً للإدراك سواء فى جانب جزئى منه أو كان فى مجموعه منفصلاً كلية عن المعرفة. فقد يكون واقعا أو موجودًا بصورة معينة فى حين أن المعرفة لا تكون، وهذا مــا سوف نحاول معرفته. أما الواقع فى جوهره فيكون مرتبطًا دائمًا بهدف المعرفــة، ويتبدل كلما تبدلت هذه العلاقة.

وعلينا الآن أن نشرع فى تعريف هذا المفهوم الجديد للوجود بصورة أكثــر تفصيلاً. ولنبدأ بالنظر أولاً فى صورة من أحدث صوره الحديثة.

---

(٦) المقصود هنا النظرية المتطورة من الواقعية المعدلة أو المذهب الواقعى بصورة عامة. (المترجم).

(٣)

أليس واضحًا كما قد قلنا فى السابق، أنه حينما نتحدث عن الوجـود نبحـث عن شىء معين، يمكن أن يؤدى إلى إشباع حاجاتنا الفكرية أو يتجه لتحقيق المعانى العقلية التى نبحث عنها؟ لنفرض جدلاً أن هذه الصفة تعد الأساس الوحيـد لمعنـى الوجود. ودعنا نقول أينما نتحدث عن الوجود نعنى بالتحديد واقعة أو خبرة ممكنـة نعتبرها شيئًا فى مقدورنا تحقيقه. بمعنى آخر نقصد بالوجود ما قد سـماه "كـانط" بالخبرة الممكنة[٧]، كذلك أليس واضحًا أننا فى كل بحث عن الوجود نحاول معرفة التجربة التى يمكن أن نحصل عليها فى ظل ظروف معينة وتلك التى لا نـستطيع الحصول عليها أو لا نتوقع تحقيقها؟ ألا نستطيع أن نرد إلى هذه المعانى كل بحث يقوم به الفهم العام عن الوجود الذى يتناوله العلم أو حتى أكثر الباحثين فـى أشـد مجالات الدين غموضًا؟ وإذا ما بحث "فلكى" عن وجود مسارات كوكب معـين ألا يتحقق من أحكام معينة كمحتويات لخبرة ممكنة؟ وإذا مـا سـمعت أصـواتًا فـى الطريق، واتجهت إلى النافذة ونظرت منها ألا أكون مطابقًا لفكرة معينة عن خبـرة ممكنة أو متحققًا من بعض الأفكار فى خبرة معينة؟ وحين يتعبد الإنسان المـؤمن، ويدعو ربه، وينتظر تحقيق دعواته، ويأمل فى الخلود ألا يكون باحثًا عن معطيات تجريبية ممكنة؟ إذن ما يعد موجودًا بالنسبة لى، هو ما أستطيع ملاحظتـه تحـت ظروف معينة قابلة للتحديد، فيكون الوجود بالتحديد هو ما يحقق الأفكار، ويجعـل الخبرة التى تتحددها هذه الأفكار أو تقصدها خبرة ممكنة.

فإذا تم تعميم هذا المفهوم وإعادة صياغته بعيدًا عن النظرة الذاتية، وكانـت لدى أفكار وخبرة حاضرة لا تقدم أمامى كل ما أعنيه من هذه الأفكـار، وأحـاول معرفة كيف ترتبط بالوجود، فماذا يكون الوجود إذا ما تم عزله عن وجهة نظـرى

---

(٧) الخبرة الممكنة Mögliche Erfahrung. (المترجم).

الذاتية وآرائى الخاصة؟ ألا يكون هو الشيء الذى يجعل أفكارى صحيحة أو غير صحيحة؟ وحين أقول إن هناك عالمًا واقعيًا، فهل أعنى شيئًا آخر غير أن بعض أفكارى تكون بالفعل، وبشكل منفصل تمامًا عن خبرتى الذاتية والشخصية، أفكارًا صحيحة وصادقة وحقيقية وليست خيالية؟ وحين عرف المتصوف بنفسه "مطلقه"؛ فماذا كان تعريفه أو تحديد المطلق إلا الهدف الممكن المفترض لعملية تطهير وتنقية محدودة للأفكار والخبرة؟ وعندما تحدث الفيلسوف الواقعى عن الكائنات المستقلة ماذا كان يقصد غير أن هناك مجموعة معينة من أفكارنا تعد صحيحة أو زائفة على الرغم من رغباتنا الرافضة أو المؤيدة لها أو المتعارضة معها؟ وحين تركنا المذهب الواقعى والتصوف جانبًا، ماذا كان غير توضحينا أن بعض الأفكار والتعريفات المثالية المتعارضة تعد غير صحيحة بالضرورة؟ وماذا يكون الوجود إلا ما تحقق مصداقية الأفكار وصحتها؟

هل يعد تعريف الوجود بهذا المعنى تعريفًا صحيحًا؟ لعلك تذكر أيها القارئ الكريم أنه التعريف الثالث نفسه للوجود فى القائمة التى نعرضها للتعريفات التاريخية للوجود. وسنحاول فى الفقرات التالية شرح هذا التعريف الثالث بصورة تفصيلية، هذا التعريف الذى يوحد بين الوجود والصواب، ووجود العالم يحقق صدق مجموعة معينة من الأفكار. ويعد هذا التعريف وهذا المفهوم الجديد للوجود كما سنرى فيما بعد، ذا أهمية متزايدة بالنسبة للمناقشات الدائرة فى عصرنا حول المشكلات الكبرى.

(٤)

تظل الفلسفة الواقعية الميتافيزيقية من الفلسفات التى ما زالت قائمة حتى اليوم، وسيستمر وجودها بوصفها تمثل أحد جوانب فكرنا الإنسانى وترتبط بطبيعتنا بوصفنا بشرًا. ولئن كان الإنسان حيوانًا مفكرًا فإنه غالبًا ما يميل إلى إهمال هذا الجانب. ولعلكم تعرفون جميعًا ما نسميهم اليوم بالفلاسفة العقليين النقديين فهم ليسوا فلاسفة تجريبيين، وإنما يدرسون العلم والأخلاق والدين. لا يأخذون موقفًا سلبيًا من

الواقعيين دائمًا، يرفضون مفهوم "الأشياء فى ذاتها"، ولا يستطيع الفكـر الإنسـانى المحدود الوصول إلى معرفة الحقيقة عن أى عالم مستقل، ولا يوجد مثل هذا العالم على الإطلاق. من جهة أخرى يعادون المثالية البنائية، ويرون أن الحركة المثاليـة البنائية الحديثة ما هى إلا أفكار حالمة، ويؤكدون دائمًا أن فلسفتنا لابـد أن تهتـدى بروح العلم الحديث. وفى المجال الدينى يرفضون البناء النظرى، ويفضلون الإيمان الخلقى العقلانى. ومع ذلك كله ظلوا على إيمانهم بمصداقية جانـب مـن جوانـب الحقيقة العامة أو اللاشخصية. وينسبون لهذا الجانـب اللاذاتـى للحقيقـة القـانون الخلقى، وعالم القانون الطبيعى الذى يكشفه العلم لنـا والبنـاء القـانونى للنظـام الاجتماعى. يعتبر "كانط" الأب الروحى لهم وإن كانوا ينكرون دائمًا هـذه الأبـوة. تعد آراؤهم الفلسفية عبارة عن مجموعة من المبادئ العامة التـى لا يـؤمن أحـد بوجودها المستقل أو الواقعى، ومع ذلك لا يمكن الاستغناء عنها فى تحقيق الوحـدة العقلية لعالم الظواهر، وتتمثل قيمتهم فى تبريرها وتستمد هذه المبادئ مـصداقيتها من دورها فى تحقيق هذه الوحدة. ومن هذه المبادئ مبدأ الطاقة أو مبـدأ التطـور بالمعنى الحديث كصفة لإتجاه عام فى الطبيعة أو مبدأ "اللاوعـى" بوصـفه مبـدأ لتفسير الحياة العقلية، وكذلك كل الإبداعات الفلسفية الكبرى فى القرن التاسع عشر. ولئن كانت هذه "المبادئ" عبارة عن تصورات مجردة فإنها قد تتأسس فى حـالات كثيرة على خبرة واسعة، وقد صورتها مثل هذه الحالات على أنها مفاهيم صحيحة من الناحية التجريبية. وليس عالم هذه المبادئ عالمًا مستقلاً من الناحية الواقعية أو وهمًا أو عالمًا وهميًا أو عالمًا روحيًا، ومع ذلك يقال إنه عالم صحيح بالنسبة لنـا. قد تتعرض العقائد الإيمانية التقليدية فى مثل هذا العالم بالفعل للخطر. لم يعـد "الله" وفقًا لهذه الوجهة من النظر "شخصًا" أو "مطلقًا" صوفيًا وإن كان التـصور العـام للنظام الصحيح للعالم قائمًا. ويمكن القـول إن "اللاهـوت" يجـب أن يعيـد بنـاء تصوراته ومفاهيمه وفقًا لهذا الفكر الجديد. لم يبق لنا إلا كائنات بالقوة أو قـوانين الحقيقة ونظمها، أو موضوعات تبدو لنا كما لو كانت واقعية وحقيقيـة. وتـصبح مقولة "كما لو" أو "كما لو كانت" مقولة نهائية عند بعض الفلاسفة. ويبـدو "الإلـه"

مثل اللوغاريتم الحسابى أو كمعاهدة سلام بين دولتين، يكون موجودًا بالقوة لدى بعض العقول وإلا كان غير موجود على الإطلاق.

تعرفون جميعًا هؤلاء المفكرين وتنتشر آراؤهم فى كثير من الكتب التى تطّلعون عليها، وتتأسس تصوراتهم الميتافيزيقية على رؤيتنا للمفهوم الثالث للمحمول الوجودى. ولذلك قد يصبح هذا المفهوم الثالث الفكرة الوجودية المميزة للقرن التاسع عشر أى لفترة المذهب العقلى النقدى حيث الاحترام الكبير للحقائق التى يقوم عليها كل شىء، ولكنها تأخذ صورة حياة فردية.

ولذلك قد يبدو من الضرورى تقديم دراسة مفصلة لهذا المفهوم الوجودى، وسأوضح فى الجزء المتبقى من هذه المحاضرة كيف يتم التعرف على الموضوعات المختلفة حين يتم تطبيق هذا المفهوم الوجودى. سأبين فى المحاضرة التالية باختصار بعض أوجه الاختلاف بين هذا المفهوم والمفهوم الواقعى للوجود وبالتحديد خلال المراحل التاريخية من كانط، ثم نبين فى النهاية كيف ينتهى بنا هذا المفهوم إلى مفهوم رابع للوجود ونظرة أخيرة لمعناه.

(٥)

لقد وجدنا من أحد المعانى الشعبية الخالصة للمحمول الوجودى حين عرضنا لهذه المعانى فى المحاضرة الثانية المعنى القائل إن الشىء الواقعى أو الموجود هو ما يحقق الضمان للأفكار وإثبات صحتها. واكتشفنا بالمقارنة أن فى الأحاديث الشعبية دائمًا ما يطلق على الموضوع الذى يتم اكتشاف عدم وجوده بأنه مظهر أو أسطورة أو مجرد كذبة. وبالتالى غالبًا ما ينعت الموضوع غير الواقعى بنفس الصفات التى يتم بها وصف الرأى الزائف أو الفكرة التى تضلل العقل الساذج. ومن ناحية أخرى ينظر للواقع بوصفه شيئًا يمكن الاعتماد عليه ولا يخدعنا وبمعنى عام صادق وحقيقى، ويصبح وجود الموضوع مساويًا لحقيقته.

ولئن كان هذا الاستعمال أو الاستخدام الشعبى للمفهوم لا يقدم تعريفًا محـــددًا ونهائيا لمعنى الوجود فإنه يمكن رده تاريخيًا لأثر التراث الفلسفى منذ "أفلاطـــون" وإلى تأثره باللاهوت فى العصور الوسطى وبالعلم الرياضى. ويمكـــن القـــول إن النظرية المدرسيةِ للوجود، وقد عبرت عن كل هـــذه التـــأثيرات حـــين طـــورت ميتافيزيقا "أرسطو"، وخاصة مقولته القائلة "إن الوجود هو الحقيقـــى"(٨) أو بمعنـــى آخر إن "الوجود والحقيقى مصطلحان يقبلان الرد إلى بعضهما".

والواقع أن كل من يقول بهذا التصور وبصوره الشعبية المختلفة مـــا زال لا يلزم نفسه بالمعنى الحقيقى لأى مفهوم وجودى من المفاهيم الأربعة الفلسفية التـــى نقول بها، فيأتى نعت "الحقيقة" أو وصف الواقع بها كمجرد واحد من المحمـــولات المثالية للوجود أى تذكر صفة الحقيقى كصفة عامة للواقع وليست كعلامة مميزة له أو لوجوده. ولذلك علينا الآن أن نصوغ نظرية يمكن خلالها رؤية صفة "حقيقـــى" التى يتم بها وصف الموضوع الواقعى بوصفها علامة أساسية ومميـــزة يـــتم بهـــا تعريف الوجود. وفى الوقت نفسه يتم تعريف صفة "الحقيقى" نفسها بوصفها شـــيئًا مستقلاً عن الفكرة الخالصة التى يجب أن تتطابق معها.

قبل الدخول فى التفاصيل الفنية لهذه النظرية لابد من البدء بعرض بعـــض الموضوعات التى نعتبرها موجودة وواقعية بسبب اعتبارها موضوعات صـــحيحة أو حقيقية. فى حقيقة الأمر لا تستطيع أى مجموعة من الأفراد أن تتحاور حول أى موضوعات تتعلق باهتمامات إنسانية عام دون الحديث عن أشياء كثيـــرة يعتبرهـــا المتحدثون موضوعات واقعية وموجودة بمعنى موضوعى، وليست مجـــرد أفكـــار تخص إنسان معين وإنما وقائع موجودة. وفى الوقت نفسه إذا ما تم النظر بنظـــرة فاحصة نكتشف أن هذه الموضوعات لا ينظر لها أى فرد من أفـــراد المجموعـــة المتحاورة على أنها موضوعات موجودة وواقعية بالمعنى نفسه الـــذى توجـــد بـــه الأجسام المادية أو ذرات "ديمقريطس" أو مونادات "ليبنتز" أو "لا معروف" "سبنسر" أو المعنى الذى ينسبه الميتافيزيقيون الواقعيون لوجود مثل هذه الموضوعات، كذلك

---

(٨) الوجود الحقيقى "Omne Ens est Verum". (المترجم).

لا ينظر الفهم العام لتلك الموضوعات الخاصة بالاهتمام الإنسانى المشترك على أنها كائنات أو موضوعات مستقلة تظل محافظة على وجودها المستقل حتى فى اللحظات التى لا يفكر فيها أى إنسان، وإنما بوصفها موضوعات يستطيع الناس التفكير فيها ودائمًا ما يفكرون، ولا يتمثل وجودهم الوحيد إلا فى قيمتهم فى تحقيق مصداقية تلك الأفكار التى قد تتحدث عنهم وتجعلها أفكارًا صحيحة وموضوعية وفى متناول كل من يهتم بها، فيتشكل كل وجودهم فى قيمتهم فى ضمان الأفكار وتحقيق مصداقية الأفكار التى تشير إليهم، فإذا كان وجودهم مستقلاً عن أى أفكار جزئية معينة، فإن تعريفهم لا يمكن أن يتم بصورة مستقلة عن كل الأفكار.

فإذا ما طلب بعضهم تحديد مثل هذه الموضوعات التى نتناولها فى محادثاتنا العادية، أتوجه إليهم بالسؤال عن المقصود بالموقف المالى للشركة، والدين الذى يدين به فرد معين أو السعر الحالى لأحد الأسهم فى بورصة الأوراق المالية، وسعر السوق لأى سلعة معينة فى السوق، والرتبة العسكرية لأحد الضباط، والوضع الاجتماعى لأى فرد من أفراد المجتمع، والدرجات التى يحصل عليها الطالب فى الامتحان أو الشراكة التجارية والمعاهدة الدولية والدستور الإنجليزى. ألا تعد كل هذه الموضوعات كائنات موجودة وننظر إليها حين نتناولها بالحديث عنها على أنها كائنات موجودة بمعنى معين ووقائع لها صفة وجودية حقيقية؟ من الواضح أن الدين موجود، والفرض واقع، والموقف المالى حقيقى، والدستور له وجوده الموضوعى، ومع ذلك لا نستطيع أن ننظر إلى هذه الوقائع والأسعار والقروض والحسابات المالية والرتب العسكرية والأدوار الاجتماعية والدرجات والشراكات والدساتير بوصفها موضوعات موجودة بصورة مستقلة عن كل الأفكار التى يمكن أن تشير إليها أو عن بعضها، كذلك يلاحظ أن هذه الموضوعات باتت لها درجاتها من الاهتمام والدوام مثلها مثل الموضوعات المادية. فيختفى بعضها بعد ساعة، ويستمر البعض الآخر قرونًا، فتختلف الأسعار من يوم إلى آخر، ويتم تسديد الديون، ويستمر الدستور لأجيال طويلة. لا يمكن اعتبارها مجرد موضوعات داخل عقل الإنسان أو أنها نتيجة إبداع فكرى معين قام به فرد واحد، قد يجدها الفرد وقائع صلبة وعنيدة مثل الوقائع المادية. وتصعب مواجهة أسعار

سوق الأسهم مثلما تصعب مقاومة قوى الطبيعة. ومع ذلك لا يمكن أن تظل هذه الموضوعات قائمة كما هى موجودة الآن إلا إذا قام فرد بالتفكير فيها والتعرف عليها وشارك أقرانه فى الحديث عنها. لذلك دائمًا ما ينظر إلى نمط وجودها على أنه وجود عقلى مثالى وفى الوقت نفسه مجاوز للفكر فليست "أشياء فى ذاتها"، وليست مجرد وقائع للوعى الذاتى الخاص، ويجب النظر إليها بوصفها وقائع موضوعية. ومع ذلك إذا اختفت الأفكار من العالم تختفى أيضًا هذه الموضوعات؛ لذا تعد موضوعات موجودة بوصفها تشكل المعانى الخارجية نسبيًا للأفكار، وفى الوقت نفسه لا تكون قابلة للانفصال كلية عن المعانى الداخلية.

وهكذا تعد كل هذه الوقائع نماذج للموجودات أو الموضوعات التى يسهل وصفها بالوجود، وبأنها واقعية طالما أنها تثبت حقيقة ومصداقية وصحة مجموعة معينة من الأحكام المتعلقة بكل موضوع منها.

ننتقل الآن لمجموعة أخرى من النماذج؛ فلقد أشرت مرارًا لنمط الوجود الذى ينسبه الكثير من الناس إلى القانون الأخلاقى. فما نمط الوجود أو الواقعية التى ننسبها لمفهوم العدالة أو التقوى أو الخير بصفة عامة؟ واضح أننا نناقش الآن مسألة من المسائل التى شاعت فى المحاورات الأفلاطونية وباتت مألوفة لنا، وأثبتت الخلافات التى دارت حولها بين المثالية والواقعية أنها لا طائل منها، وقال البعض بعدم أهمية مناقشتها. ومع ذلك من الضرورى إدراك أن حالة الألفة وشيوع المسألة لا تعنى ببساطة الوضوح، ودائمًا ما يسهل وصف الحديث عن المسألة بأنه حديث قديم ومعروف بدلاً من توضيحها وتقديم الحلول الدقيقة لها.

من الممكن بالطبع النظر للقانون الأخلاقى والموضوعات مثل موضوع العدالة بنفس الطريقة التى ننظر بها للوقائع التى ترتبط بالقانون الاجتماعى والعرف والتقاليد. ومع ذلك يعرف كل دارس للأخلاق الحجج التى تجعلنا ننسب للحقائق الخلقية درجة من المصداقية والصحة والدوام أرقى من تلك التى ننسبها للأسعار والتقاليد الاجتماعية. وعمومًا وفى جميع الأحوال مجرد ذكر هذه المجموعة من النماذج الأفلاطونية يرقى بنا إلى نمط من الوجود وصورة من

صوره التى تعد حقيقتها الأبدية والأزلية من الحقائق اليقينية التى لا يـتم التـساؤل عنها.

(٦)

كيف يمكن التحقق من قيمة "باى"[٩]؛ أى النسبة بين قطر الدائرة ومحيطهـا، وكيف تكون واقعة حقيقية فى العالم؟ فلا يستطيع الفرد من الناحية المادية التحقـق من وجود أية دائرة كاملة فى العالم الطبيعى، ولا يمكن من الناحية التجريبية وبأدق المقاييس اكتشاف العلاقة الصحيحة بين خطين طوليين. ومع ذلك يستطيع البرهنـة هندسيًا وتحليليًا ما يسمى عادة "الوجود"، ومتأكدًا مما يسمى عادة بالصفات الحقيقية للنسبة "باى" أو لمقدارها. لقد قال الأستاذ "كايلى" فى فقرة من مقاله أمام الجمعيـة البريطانية إن الموضوعات الرياضية مثل الدوائر الحقيقة تعد أكثـر واقعيـة مـن الصور أو الأشكال المادية للدوائر التى نستطيع تشكيلها، وذلك طالما أننـا نعتمـد على المقارنة فقط بينها وبين الدائرة الحقيقية لاكتشاف مدى دقة أو نقص الـدوائر المادية التى نقوم بتشكيلها. ولئن كان من السهل التعرف على الروح الأفلاطونيـة لمثل هذا الحكم فإنه يذكرنا فى الوقت نفسه بأن الخبرة العلمية الحديثـة يمكـن أن تؤدى إلى الحكم بدون الاعتماد على أى أساس ميتافيزيقى، بأن معظم الموضوعات وأكثرها واقعية هى تلك التى يكون من الصعب إثبات أى صفة من صفاتها غيـر أنها تتصف بالحقيقة الأزلية. ولئن كانت هذه الحالة الخاصة بالأشكال الهندسية تعد من المسائل القديمة فى الفلسفة، فإن إحياءها كان بسبب المناقـشات الـدائرة الآن حول ما يسمى بوجود المكان "الإقليدى" و"اللاإقليدى" من جهة، والاتجاه إلى القـول بأى شىء لا يكون موجودًا إلا إذا كان حقيقيًا أو صحيحًا بات يحظى باهتمام فلسفة العلم الطبيعى الحديث من جهة أخرى.

---

(٩) تقابل كلمة "باى" الرمز الهندسى π الذى يعنى نسبة قطر الدائرة لمحيطها. (المترجم).

لا تقتصر الأمثلة الرياضية على النماذج الهندسية فقط ، إذ يتضمن التحليل الرياضى الحديث ونظرية الدوال الرياضية فئة من القضايا التى يمكن تسميتها "بالنظريات الوجودية"(١٠). فيوجد "جذر" لكل معادلة جبرية من الدرجة التاسعة، وهناك "معامل" تفاضلى لأى دالة معينة، كما يوجد نوع من الدوال التى تستمر خلال فترات معينة ولا يكون لها أى "معاملات تفاضلية"، وتوجد حدود لهذه الكمية المتغيرة أو تلك (مثل السلسلة المتقاربة إلى ما لا نهاية). وتعد كل هذه الأمثلة من الأمور المألوفة لدى الطلبة الذين يدرسون المبادئ الأولية للرياضيات؛ فإذا ما تجنبنا الحديث بلغة الرياضيات والصيغ الرياضية للتعبير، وحاولنا معرفة الطبيعة الميتافيزيقية لهذا النوع من النظريات الرياضية، فإنه يمكن القول إن الطالب يتعامل فى الرياضة البحتة مع موضوعات معينة تنتج من تعريفات متعسفة خالصة. فيقيم العالم الرياضى موضوعاته كما يشاء وكما لو كانت موضوعات تحليلية خالصة، وتصبح أفكاره وقائعه، ولذلك لا يفترض المرء أن العالم الرياضى يمكن أن ينشغل بالأسئلة المتعلقة بالوجود. ومع ذلك وحين ننظر بدقة للعالم الرياضى، نلاحظ أنه بمجرد بنائه لتصور معين لعالم الموضوعات المثالية التى يرغبها، غالبًا ما ينهض السؤال عن هل يمكن أن يجد فى هذا "العالم المثالى" موضوعًا من موضوعاته، يمكن أن يواجه المتطلبات الجديدة التى قد تفرضها مسألة معينة أو موضوع يواجهه متطلباته الخاصة؟ من الواضح أن إجابة هذا السؤال لن تتعلق بعملية الاختيار الحر والتعسف من جانب العالم الرياضى مثلما كانت فى أثناء اختياره لموضوعاته. فلقد أصبح العالم قائمًا وموجودًا كما شرعه هو نفسه، وله وجوده الواقعى فى رأسه كما يقول الواقعيون، ويتصوره فى العقل كما يتصور الطفل الصور الخيالية. ولئن كان العالم من خلقه وإبداعه فإنه بمجرد بنائه يصبح عالمًا قائمًا بذاته ويتصف بالأبدية، ويبدو صلبًا وعنيدًا مثل الروح المتمردة التى قد استدعاها الساحر من الأزمنة السحيقة.

---

(١٠) النظريات الوجودية "Existence-Theores" (المترجم).

لقد أكد لنا الشعراء أن أبطالهم بمجرد سرد حياتهم، يبدون كما لـو كـانوا أحياءً بصورة معينة، ولا يستطيع الشاعر أن يتحكم فى سلوكهم، وكأن شخصياتهم باتت حقيقية، وأصبحت موضوعات مستقلة بمجرد تأسيسهم، ولهم شخصيتهم المنفصلة عن إرادته الذاتية؛ لذلك قد يطرح السؤال عن ما إذا كان هناك موضوع يوجد داخل النسق الرياضى ويتصف بصفات معينة. ويتم تعريف ماهية (ماذا) هذا الموضوع المطلوب مقدمًا فى ضوء هذه الصفات المذكورة. وتعد مسألة "وجود" (هذا) الموضوع بوصفه عضوًا فى العالم المثالى الذى سبق أن حدده العالم الرياضى مشكلة قد تسبب تعقيدات لا حصر لها قبل حلها؛ إذ تتضمن العمليات المرتبطة بهذه الحلول الوجودية أو الأنطولوجية مشكلات تتعلق بطبيعة العالم المثالى، ولذلك يجب على كل من يحاول دراسة الميتافيزيقا أن يكون ملمًّا بمثل هذه العمليات الرياضية وعلى الأقل ببعض الأمثلة الرياضية الخاصة بالمسألة الوجودية للموضوعات.

حين نسمع الأطفال يتحدثون عن مدينة خيالية، ويختلفون فيما بينهم مثلاً عن ما إذا كان فى هذه المدينة الخيالية "جنيّة" لها ستة أجنحة، قد نفقد صبرنا ونسألهم لماذا الحديث عن وجود هذه "الجنيّة" أو عدم وجودها؟ "إذ يمكن أن توجد "الجنيّة" ذات الأجنحة الستة فى أرض أحلامك إن أردت لها الوجود، وذلك لأنك لا تتحدث عن أى كائن حقيقى على الإطلاق، وإنما عن كائن تصنعه بخيالك". وعلى الرغم من تشابه حالة الأطفال بحالة العالم الرياضى، فإن المسألة تختلف بالنسبة للعالم الرياضى. فلئن كان يضع "الحدود" التى يريدها ويتصورها كما يشاء فإنه بمجرد وضعها وتأسيسها تصبح حدودًا مطلقة، وموضوعات فكرية ثابتة تفرض نفسها على الرياضى. حقيقة إنها تفقد السند أو الأدلة مثلها مثل الكائنات الخيالية لأرض الأحلام، إلا أنها تطلب من الصانع التقيد بها والبحث عن موضوع رياضى معين أو عن وجود حالة أو عملية رياضية معينة، فيبدو كما لو كان عالمًا فلكيًا يبحث عن "القمر" الخامس لكوكب "المشترى" أو يراقب التغيرات التى تحدث لمجموعة من النجوم من خلال التلسكوب الفضائى.

وتعد المعادلة من الدرجة التاسعة نموذجًا لمثـل هـذا الخلـق أو الإبـداع الرياضى المثالى للحدود، وأذكر أنه كان هناك مدرس رياضيات فى أحـد المـدن الأمريكية يسخر دائمًا من المشكلات التى يعانى منها زمـلاؤه التـاريخيون حـين يبحثون عن أصل النظرية وعن ما إذا كان لهذه المعادلة جـذر رياضـى. يقـول "المدرس" إن المعادلة عبارة عن اختراع تعسفى يقوم به العالم الرياضى، ولا فائدة من تسميتها معادلة إلا إذا كان لها "جذر"، وما دام وضعها العالم الرياضى وسمَّاها معادلة، وقال إنها لها "جذرًا" فلابد أن يكون لها "جذر". ولذلك يعتقـد المـدرس أن مناقشة المسألة لا جدوى منها تمامًا مثل مناقشة مسألة وجود أو عدم وجود الجنيّـة صاحبة الأجنحة الستة التى تخيلها الأطفال فى أرض الأحلام، ويؤكد المدرس فـى الوقت نفسه أن أهمية النظرية الحقيقة تكمن فى الاستفسار عن مقدار كل "جذر" من الجذور التسعة (ن) وقيمته التى قد يمثلها.

الحقيقة أن حجة الصديق المدرس لها قوتهـا النـسبية علـى الـرغم مـن معارضتها لمن يعملون بنظرية "جاوس" وعلماء الجبر الآخرين[١١]. فكـان هنـاك تصور بأن نظرية الكميات الجبرية تبدأ دائمًا فى أى قسم مـن أقـسامها بتعريـف تعسفى لرموز معينة بوضعها جذورًا للمعادلات الجبرية، ثم تشرع بعد ذلـك فـى البرهنة على صفات هذه الرموز والمعادلات التى يمكن أن تؤسس عليها. ولقد كان هذا المنهج مقترحا بالفعل بوصفه منهجًا صوريًا مستخدمًا فـى التـاريخ الحـديث لنظرية المعادلات. ومع ذلك يلاحظ أنه من الناحية التاريخية بدأ علماء الرياضـة منهجهم بصورة مختلفة، فقاموا بمعزل عن النظرية العامة للمعـادلات وبـصورة مستقلة عنها تمامًا بتعريف عالمهم من الكميات الجبرية سواء ما أطلقوا عليها اسـم الكميات "الحقيقية" أو "الواقعية" أو ما أطلقوا عليها اسم "الكميات" المركبة، ثم قاموا أيضًا بتعريف معادلاتهم العامة. ولذلك بات لديهم بالفعل إشكالية إثبـات أن داخـل عالم الكميات الجبرية التى سبق تعريفها، يمكن أن يوجد ما قد يؤسـس لنظـريتهم

(١١) جاوس، كارل فريدرك (١٧٧٧-١٨٥٥): عالم رياضيات كتب عن نظريـة الأعـداد، وقـدم حـلاً لمعادلات الدرجة الثانية، وأول من طبق النظرية الرياضية فى الكهرباء والمغناطيسية. (المترجم)

العامة ويمثل "جذورًا" لها. وعلى ذلك لم يعد حل هذه المشكلة حلا يشبه اختراع أو تخيل "الجنيّة" ذات الأجنحة الستة فيقوم على الاختيار التعسفى. ويمكن القول إن جانبًا من عبقرية "جاوس" قد تمثل فى تقديم بعض الحلول المعروفة لهذه المشكلة[١٢]؛ إذ ثبت أنها تمثل مشكلة أساسية للنظرية الجبرية، لذلك من الواضح أن المدرس الصديق كان مخطئًا.

ويمكن أن نجد إلى جانب هذا المثال العديد من الحالات الأخرى فى عالم الرياضيات التى كانت فيها مشكلات الوجود الحقيقى من النمط الثانى نتحدث عنه، لا تمثل المحور الرئيسى للبحث فقط، وإنما كانت دائمًا مصدر أحكام خاطئة لدى العديد من علماء الرياضة أنفسهم. وحدث هذا فى نظرية "الدوال" القديمة بالنسبة لوجود "معاملات التفاضل" للدوال المستمرة أو المتصلة. ولما كان من الصعب توضيح مثل هذه الحالة بعيدًا عن لغة الرياضيات، فيكفى القول إن فى عالم الرياضيات عددًا لا حصر له من الكائنات المثالية المسماة "بالدوال"، والتى تماثل قيمتها قيمة كميات معينة تسمى "المتغيرات المستقلة"؛ لذلك عادة ما تتغير قيمة "الدوال" حين تتغير قيمة "المتغيرات المستقلة". فإذا كانت "الدوال" مستمرة حيث كانت "المتغيرات" متصلة. فتغير "الدوال" يشبه ما يسمى بالحركة فى العملية الطبيعية أو لعملية وصف "المنحنى" القائم على سطح معين بالحركة المستمرة. وغالبًا ما تكون لهذه العملية القابلة للتعريف نظريًا صفات تطابق معدل الحركة الطبيعية أو الاتجاه اللحظى لنقطة معينة على سطح المنحى. ويمكن البحث عن هذه الصفات الخاصة بالدوال المعينة بتشكيل كائنات مثالية أخرى ترتبط بالدوال الأصلية وتشتق منهم بعملية رياضية معروفة. وتسمى هذه الكائنات المشتقة الجديدة "بالدوال المستنتجة أو المشتقة" أو "معاملات التفاضل"، وظل الاعتقاد أن كل دالة مستمرة خلال فترات معينة يجب أن يكون لها داخل هذه الفترات أو خلالها "دالة مشتقة" أو "معامل للتفاضل" سائدًا لفترة طويلة بل وبات قاعدة أو بديهية مسلمًا بها. كان هذا الاعتقاد بديهيًا مثل الحكم بأن كل حركة يجب أن تحدث فى لحظة معينة

---

(١٢) من الحلول: أن المعادلة = ٩ رموز وتساوى ٩ حلول. (المترجم)

حتى لو كانت سرعتها تتبدل باستمرار أو أن كل نقطة تتحرك على سطح منحنى يجب أن تتحرك فى كل لحظة فى اتجاه معين؛ إذ كان ينظر "للدالة المشتقة" أو "المعامل التفاضل" بوصفه كائنًا مثاليًا يطابق مثل هذه الوقائع الخاصة بالسرعة اللحظية أو الاتجاه اللحظى للحركة. ولقد ظل هذا الافتراض الخاص بوجود الموضوعات المسماة "بمعاملات التفاضل" سائدًا فى المراجع العلمية حتى ظهرت بعض الحالات القليلة فى البداية والكثيرة فيما بعد، اكتشف فيها أن الكائنات التى نتحدث عنها وبالتحديد الدوال المستمرة ليس لها أى "معامل تفاضلى" إطلاقًا. ولا نتوقف هنا لمعرفة كيف حدث ذلك أو كيف أمكن حدوثه، وإنما يكفى أن يوضح ذلك أن الخطأ الرياضى أمر ممكن، وكيف يكون لديك فى عالم الرياضيات مشكلات تتعلق بالوجود وتبدو محيرة مثل تلك المشكلات الخاصة بالطبيعة والتاريخ الطبيعى. ولذلك يجب على العلم الرياضى مثل غيره من العلوم أن يتعامل داخل عالم مخترعاته وكائناته المثالية وتطوراتها مع مجموعة من المقارنات الحتمية بين الخيال والواقع أو الوجود الحقيقى والوجود الزائف، أى مقارنات تشبه تلك التى تحدث فى علم الفلك أو علم التاريخ. وربما يكمن الفرق بين العلم الرياضى والعلوم الأخرى فى أن العالم الرياضى بفضل تحكمه فى مادة موضوعاته يكون دائمًا واثقًا من الوصول إلى الحقيقة التى يسعى إليها فى حين أن الأخطاء فى العلوم الطبيعية قد تستمر فترة طويلة، وبالأخص الأخطاء الأنطولوجية منها.

فإذا تم الانتقال لدراسة المنهج الذى يستخدمه علماء الرياضيات فى مثل هذه الحالات التى تدرس وجود موضوع معين، نلاحظ على الرغم من عدم التخصص الدقيق فى هذا الموضوع، أن علماء الرياضيات حين يحاولون إثبات نمط الوجود الذى يتحدثون عنه يتبعون الطرق نفسها التى يتّبعها الدارسون لأنماط الوجود الواقعى الأخرى. فقط ينتج العالم الرياضى حين يحاول إثبات وجود موضوع معين سبق تحديد ماهيته موضوعًا كما لو كان أمامك، ويبين لك أنه قادر على تحقيق المطلوب. ويسلك فى هذه الحالة بصوره مشابهة لسلوك العالم الطبيعى؛ إذ يبين لك الموضوع ويخاطبك قائلاً "انظر إنه موجود". وحين لا يكون فى مقدوره القيام

بذلك، فإنه قد يحاول القيام بتجربة بالموضوعات المثالية المتوفرة لديه، ينتج عنها تقديم علاقة واضحة وإن كانت غير مباشرة على وجود موضوع من النمط المطلوب، ولابد أن يكون موجودًا حتى مع عدم إمكانية إنتاجه بصورة مباشرة. ويمكن مشابهة هذه الطريقة غير المباشرة التى نثبت بها وجود نمط معين من الموجودات بنفس الطرق التى يتبعها عالم التحليل الطيفى، ويكشف بها عن وجود عنصر معين فى أحد النجوم ببيان الخطوط المميزة لهذا العنصر.

باختصار شديد حين نتحدث عن عالم الكائنات المثالية، يبين العالم الرياضى بطرق واضحة كيف قد تتعدد المعانى التى ترتبط بكلمة "واقع"، وكيف يخطئ فى حق البحث عن الحقيقة كل من يعتقد أن الموضوع يتم القضاء عليه إذا ما انتقل لعالم "الأفكار الخالصة". ويمكن القول إن الدرس الأول فى الميتافيزيقيا يتمثل فى تحرير تصوراتنا لمعنى الوجود، ليس فقط ببحث المعانى المختلفة التى تم استخدام الكلمة بها، وإنما بتتبع هذه المعانى إلى أنماط الحالات والأمثلة المختلفة التى أدت إلى وجود هذا التنوع لها.

لا تعتبر الملاحظات السابقة الملاحظات الوحيدة عن الصفة الوجودية أو الصفة الجوهرية لعالم الحقيقة الرياضية؛ فلقد اتجهت سلسلة من التطورات السريعة فى هذا العالم الرياضى إلى الكشف عن الصفة الرائعة لعالم الحقيقة بتوضيح صلات وارتباطات غير متوقعة بين وقائع هذا العالم وقوانينه التى كانت نتيجة تعريفات مستقلة عنه إلى حد كبير، والتى تم التوصل إليها من خلال مجموعته من الأبحاث التى لم تكن على صلة أساسًا بهذا الموضوع، ولم تكن هناك أى علاقة بينها وبين هذا العالم الرياضى.

(٧)

قصدت بهذه المجموعة الكبيرة من الأمثلة عن النمط الثالث للكائنات الواقعية أن أبين أسباب وضع تصور معين للمحمول الوجودى لمواجهة مثل هذه الكائنات.

من الواضح حين تتم المقارنة بين هذه الموجودات من هذا النمط وكائنات المذهب الواقعي، نلاحظ أن كائنات الفيلسوف الواقعي الميتافيزيقي من المفترض استقلالها عن أي معرفة فعلية كانت أو ممكنة، يمكن أن تشير إليهم من الخارج، ولذلك تظل هذه الكائنات الواقعية موجودة حتى إذا فرض اختفاء كل معرفة من العالم أو عدم وجود معرفة بهم على الإطلاق من كائنات عاملة. من جهة أخرى نلاحظ أن كائنات النمط الثالث الذى نشير إليه عبارة عن موضوعات لخبرة ممكنة، ويتم تعريف وجودها كله في مصداقيتها أو صحتها حين يتم النظر إليها من جانب هذه المعرفة الممكنة؛ فإذا لم يوجد من يتعرف على الدستور البريطاني أو الأسعار، والموقف المالي والديون والرتب والدرجات، فإنه يستحيل القول إن هذه الموضوعات يمكن أن تحصل على أي وجود على الرغم من كونهم موضوعات باتت معروفة قد أصبح لها وجود حقيقي، واستقلالها عن الأحكام الفردية لهذه الشخص أو ذاك.

من الواضح أن وضع الحقائق الأزلية الأخلاقية والرياضية يشبه وضع الذرات والمونادات في كل المذاهب الواقعية، طالما يقال إن هذه الحقائق الأزلية صادقة وصحيحة قبل إدراكها من قبل العالم الأخلاقي والعالم الرياضي، وتظل صادقة حتى إذا نسيها كل الناس أو تشبه قيمة "باى" في الهندسة التى يعترف بها الناس على الرغم من عدم قدرتهم على إثباتها في الواقع المحسوس. ومع ذلك يظل وضع هذه الحقائق محيرًا؛ فحين يحاول العالم الرياضي أن يضع معادلاته ودواله فإنه يبدو كما سبق أن أوضحنا حرًا في اختياراته، وكما لو كان يقيم شيئًا خياليًا مثلما يفعل الأطفال. في الوقت نفسه والأمر الأقرب للإعجاز، يتمثل في أن الرياضي بمجرد وضع عالمه المثالي الرياضي يكتشف أنه عالم أزلي بصورة معينة، وأن هناك كائنات تبدو كما لو كانت سابقة الوجود حتى إنه يبحث في عالمه متعجبًا عن ما إذا كان هذا الموضوع أو ذاك موجودًا في عالمه، كذلك نلاحظ أيضًا أنه على الرغم من أزلية هذه الأفكار الخاصة والاستقلال النسبي لتلك الموضوعات الرياضية والأشكال الصورية التى تحقق لتلك الموضوعات وذلك العالم وحدته؛ إذ إنها لا تشبه في وجودها وجود الذرات والمونادات التى تنادى بها

الواقعية أو وجود عالم الأشياء فى ذاتها عند "كانط"؛ إذ لا يستطيع أى إنسان وفقا للمذهب الواقعى أن يكتشف "الأشياء فى ذاتها" والكائنات المفترضة للمذهب الواقعى بأى عملية من عمليات البناء المثالى الحر التى يضع بها الرياضى أفكاره. فى الوقت نفسه لا تعد الكائنات الرياضية موجودة إلا بوصفها موضوعات لفكر ممكن أو لخبرة ممكنة وكحقائق صحيحة أو صادقة، وليس بوصفها مستقلة عن كل العمليات الفكرية المفصلة أو الممكنة.

ولئن كانت هذه المقارنات والمشكلات تثير الحيرة وتولد القلق فإنها أمور من الضرورى مواجهتها. حقيقة، إن عالم الحقائق الصحيحة عالم أبدى فى تكوينه النهائى، وقد يبدو لنا عالمًا موضوعيًا باردًا لا عواطف فيه ، أى عكس عالم المتصوف، إلا أننا بعد دراسته دراسة تفصيلية سنكتشف أنه أكثر العوالم حياة وذاتية حتى وإن بدا لنا الآن عالم المعانى الكلية المجردة، كما سيتضح أنه عالم الأفراد، وتتشكل وحدته فى فرد واحد ذى إرادة وحياة.

المحاضرة السادسة

الخبرة والمصداقية[1]

بعد رفض التصورات المجردة للواقعية وللتصوف انتقلنا لدراسة المفهوم الثالث للوجود. ولقد رأينا أن كل من يشك فى الواقعية الميتافيزيقية، ويتساءل عن ما إذا كان العالم يستقل فعلاً عن المعرفة وعن الأفكار والتعريف، فإنه لابد أن يكون من الشكاك بالضرورة. ولا يؤمن بأى كيان مستقل أو بوجود أى عالم على الإطلاق، وتم إدراك عدم صحة هذه النظرة؛ إذ قد تحدث المسألة على العكس من ذلك، واكتشفنا أن المناقشات العادية التى نمارسها يوميًا مليئة بأحكام حول موضوعات لها وجود حقيقى، وليست مستقلة فى الوقت نفسه عن الخبرة أو التعريف أو عن الأفكار. ووجدنا أن مثل هذه الكائنات المفترضة، والتى لا تعد كائنات واقعية على الإطلاق تتمثل فى وجود الأسعار والديون والموقف الحالى ومعاملات العالم التجارى وأيضًا وبصورة مشابهة فى وقائع عالم القيم الاجتماعية والقانون الأخلاقى. وإذا انتقلنا من عالم الفهم العام إلى مجال العلم، نجدها تتمثل فى العديد من الأبنية الرياضية. لقد وجدنا كيف تتنوع الكيانات الرياضية، وكيف تتصف بالصلابة والعناد وبخصائص عديدة غير متوقعة، وعادة ما ننسبها إلى الكائنات الواقعية الخارجية؛ فيظهر عالم الفيلسوف الرياضى بمعنى من المعانى بوصفه من إبداع العالم ومن خلقه. ويظهر بمعنى آخر وبعد ظهوره أمامه على أنه ليس العالم الذى كان يقصد وصفه أو يتوقع ظهوره؛ فيجد نفسه فى هذا العالم قادرًا

(١) يمكن ترجمة كلمة "Validity" أيضًا إلى "صحة"، والمقصود صواب الفكرة أو صحتها أو مصداقيتها، كما يمكن ترجمتها أيضا إلى "عالم التصديق". (المترجم)

على وضع ما يشاء من الموضوعات، ويتبنى ما يريد من الأفكار الخاطئة التي يستطيع تصحيحها، تمامًا كما لو كان يعمل في معمل، فيستطيع تصحيحها من خلال إخضاعها للتجارب المخطط لها بعناية، وينتظر نتائجها ويستسلم لها، وكأنه لم يضع أي موضوع من الموضوعات القائمة في عالمه الرياضي، فحاله حال أي دارس آخر للوجود الواقعي يلاحظ ويجري التجارب. وتصبح الطبيعة التي يتعامل معها أبدية ومثالية ومرة صارمة في وقت واحد، بل والأكثر إثارة للدهشة أنه دائمًا ما يكتشف أن أبعد أقسامها انفصالاً عن بعضها، ترتبط فيما بينها بروابط لم تكن ظاهرة من قبل؛ فلدى الرياضي أيضًا أخباره الجديدة وحوادث عالمه غير المتوقعة وقدره المفروض عليه حتى ولو كان عالمه عالمًا من اختراعه.

من الواضح إذن أن عالم الحقيقة أو عالم المعقولات يتصف بصفات وجودية حقيقية ومقنعة، وحين نتحدث عنه لا حاجة لنا لأن نصبح شكاكًا أو مجرد ضحايا الخيال والأوهام، ونتعلم منه أن الخيال البنائي له تكوينه الموضوعي والثابت طالما أن عملياته توحد الحرية بالوعي المستنير.

وهكذا لاحظنا أنه من الممكن عن طريق المحاولة تعريف الوجود كله من منطلق صلاحية الفكرة ومصداقيتها ومعقوليتها، فيعني كل من يحكم على موضوع معين بالوجود أن فكرة معينة ربما كانت مستمدة من الخبرة أو تعبر عن قانون من قوانين العلم الطبيعي الذي ثبت بالتجربة أو كانت موضوعًا مثاليًا من الموضوعات الرياضية التي يتم وضعها بفعل إبداعي حر خالص، تعد فكرة صحيحة وحقيقية وتحدد خبرة معينة بوصفها خبرة ممكنة على الأقل لمثال رياضي أو لحدث تجريبي. وربما تظهر حقيقة وصحة الخبرة أو إمكانيتها المحدودة نسبية أو مطلقة أو زائلة أو أبدية، أو بوصفها شيئًا صالحًا لمجموعة محدودة من الناس أو لكل الكائنات العقلية الممكنة. باختصار شديد يحاول هذا التعريف الثالث للوجود التوحيد بين مصداقية الفكرة والوجود الحقيقي للواقعة التي تعرفها الفكرة أو تشير إليها.

(١)

بعد عرض المفهوم الثالث للوجود وتوضيحه، بقى الآن تتبع تاريخه بوصفه مفهومًا وجوديًا قبل محاولة تقدير قيمته النهائية. ولئن كانت هذه المحاضرات تنظر للمفهوم الثالث للوجود فى الفكر الأوربى على أنه نتـاج غيـر مباشـر للمـذهب الأفلاطونى فإنه من الوجهة التاريخية البحتة، وكما لاحظنا فى مناقـشة المـذهب الواقعى فى المحاضرات السابقة لم يدرك أفلاطون مثله على هذا النحو[٢]؛ إذ يدور الجدل الأفلاطونى بالنسبة "للمثل" من جهة حول أن ما سماه "أفلاطون" بعالم "المثل" يحوى كائنات واقعية مستقلة من الأزل، ومن جهة أخرى أن هذه "المثل" فى الوقت الذى تعتبر فيه كائنات مستقلة يتم تعريفها لتفسير كلية المعرفة والـصحة الأزليـة للحقيقة.

ولذلك تعتبر المثل الأفلاطونية كائنات الواقعية بالمعنى الـذى عرفنـا بـه المفهوم الأول للوجود. ويجسدون عالمًا لاجسديًا من الكائنات الواقعية. ومع ذلـك يلاحظ أن الحجج التى دللت على وجودهم وعلاقاتهم بكل مـن القـيم الأخلاقيـة والحقائق الثابتة إلى جانب حقيقة أنهم لا يتطابقون مع فرديتنا، وإنما مع مفاهيمنـا الكلية، قد أعطت لهم من الصفات ما يجعلهم يظهرون فـى التـراث الأفلاطـونى المتأخر أنهم أقرب للموجودات الذين يتحدث عنها المفهوم الثالث للوجود، والـذى سنتناوله فيما بعد. كما قد وحّد المذهب الأفلاطونى الجديد المثل الأفلاطونيـة مـع أفكار الذكاء الإلهى، ووحد القديس "أوغسطين" فى أحد أدلته على وجـود الله بـين الله والحقيقة، وانتهى "القديس" توماس فى شرحه للعلاقة بـين الأفكـار والله إلـى صورة شبيهة بصورة المفهوم الثالث للوجود. وأعاد المثاليون بعد كـانط صـياغة الأفكار الأفلاطونية بعد أن مهد المذهب الأفلاطونى الجديد الطريق لهم. باختصار يحوى المفهوم الأفلاطونى للوجود على الرغم من انتمائه إلى المذهب الواقعى من

(٢) يعد ما أسميه المفهوم الثالث للوجود مفهومًا أفلاطونيًا كما قال "لوتزه". واتفق كل من "تسيللر" (Ziller) و"تيشموللر" (Teichmüller) على رفض تفسير "لوتزه" لأفلاطون، واتفق معهم فى هذا الموقف.

الناحية الفنية بعض الاتجاهات التى تختلف عن المفاهيم الوجودية الأخرى، ولذا يعود المفهوم الثالث للوجود الذى ندرسه الآن فى جانب كبير منه وبصورة غير مباشرة إلى "أفلاطون".

ويقترب المفهوم الثالث للمحمول الوجودى من المفهوم الأرسطى عن "الوجود الممكن" الذى لعب دورًا مهمًا فى كل نظرية الطبيعة الأرسطية؛ إذ يشغل "الوجود بالقوة" أو "الموجودات بالقوة" مكانًا فى مذهبه الواقعى، ويؤكد "أرسطو" أن الموجودات الممكنة تعد بمعنى من المعانى كائنات واقعية. ألا يكون المهندس مشيدًا للمنزل حتى إن لم يكن من العاملين فى بناء المنازل؟ ألا يكون النائم مستيقظًا بالقوة؟ أليست كل عملية طبيعية عبارة عن تحقيق لإمكانية؟

ومع ذلك يواجه المذهب صعوبات كثيرة؛ فأين توجد هذه الممكنات الخالصة فى العالم الواقعى الذى يفترض "أرسطو" وجوده بصورة مستقلة فى اللحظة التى لا تكون متحققة فيها؟ فإذا كانت هناك إجابة منصفة لهذا السؤال، فإن هذه الممكنات تظهر بمعنى من المعانى بوصفها كيانات مثالية، وأنها أوحت "لأرسطو" نظريته عن الطبيعة بوصفها رغبة فى تحقيق الممكنات أو شهوة لإشباعها، وهى نظرية لم يعرضها عرضًا كاملاً فى مؤلفاته، ودائمًا ما يبدو هذا الوجود الممكن فى المذهب الأرسطى كما لو كان صائبًا أو معنى حقيقيًا أو شيئًا صحيحًا وليس كائنًا واقعيًا مثل الكائنات الأخرى. فصحيح أن المهندس يستطيع البناء، والنائم يستيقظ؛ فهذه حقائق صحيحة وصادقة، وتعد هذه الحقائق عند أرسطو حقائق صحيحة عن كائنات واقعية توجد بصورة مستقلة، ويؤكد مذهبه أن هناك نمطًا واقعيًا أو مستقلاً عن الوجود يطابق حقيقتهم ويؤكد مصداقيتهم. ويمكن القول إن "أرسطو" لم يحل أبدًا مشكلة العلاقة بين هذين النمطين من الوجود وإن كان هذا النمط من الوجود أى هذا الوجود الممكن يقترب بدرجة كبيرة من الصورة المثالية للمفهوم الثالث لمعنى الوجود.

وتمثل النظرية المدرسية التى ظهرت فى تاريخ الفكر بعد "أرسطو" بفترة طويلة نسبيًا، وكما قد أشرت إليها فى فقرة سابقة ، صورة جديدة لهذا المفهوم الثالث للوجود، وتنقله مباشرة إلى المجال الدينى بعد أن كان قاصرًا على الطبيعة.

فلقد برهن القديس "أوغسطين" الذى يمثل تاريخيًا المرحلة الفاصلة بين فلسفة الكنيسة المبكرة والمتأخرة على وجود الله بالحجة التالية: لابد من وجود حقيقة معينة(٣)؛ لأنك إذا أنكرت وجود حقيقة معينة، فإنك تحكم بأن من الحق عدم وجود حقيقة معينة، وبذلك تتناقض مع نفسك. ويمثل المجموع الكلى للحقيقة أو وحدتها كلها ماهية الله، ويعود هذا الدليل إلى الأفلاطونية الجديدة؛ فعالم الحقيقة عند "أوغسطين" هو "النوس"(٤) أو العقل عند الأفلاطونية. كذلك يمكن القول إن الدليل يؤدى مباشرة إلى الدليل الوجودى عند القديس "أنسلم". ولقد رفضت الفلسفة الممثلة للفترة الكبرى للفلسفة المدرسية دليلى كل من القديس "أوغسطين" والقديس "أنسلم" بوصفهما غير صحيحين، واحتفظت بمفهوم "الحقيقة" كجزء من تعريف الطبيعة الإلهية.

ولقد نتج عن ذلك مفهوم الوجود الثالث الذى سنتناوله فيما يلى بمزيد من الاهتمام؛ فتعد النظرية الخاصة بطبيعة الله فى المذهب الكلاسيكى للقديس "توماس"(٥)، والتى سبق الإشارة إليها فى المحاضرة الثانية ، مركبًا من عناصر صوفية وأفلاطونية وأرسطية؛ فوفقًا لمذهبه تعد الماهية الإلهية، الذات الإلهية فى ذاتها مثل "أتمان" الهندوسى واحدة وكاملة، وحين نقول بتعدد صفاتها فإن هذا التعدد فى الصفات يعود لوجهة نظرنا ولفهمنا الناقص لطبيعة الوحدة الإلهية. ولقد ظهرت أحد ملامح هذه الكثرة التى ينسبها فهمنا لله، حين تم النظر إلى علاقة نظرية المعرفة الإلهية بالإرادة الخالقة لله. فلا يعرف الله بوصفه عارفًا كل الحقائق فقط، وإنما يعلم مسبقًا بصورة ما وقبل الخلق كل الأشياء التى ستخلق وكل

---

(٣) حقيقة: (Veritas) . (المترجم)

(٤) العقل أو "النوس" (Nous). (المترجم)

(٥) القديس توماس الأكوينى (st. Thomas Aquinas) . (المترجم)

الكائنات الممكنة التى تركت دون خلق ولم يخلقها. ولقد شكلت هذه المعرفة بالوقائع العديدة عند القديس "توماس" عالم الأفكار الإلهية. وحين تتحقق الأفكار الإلهية فى العالم المخلوق، وتحصل على تجسدات فردية منعزلة ومستقلة، فإنه يبدو من الطبيعى القول إن الله قد أدرك هذه الكائنات بأفعال معرفية متعددة، وحقق بأفعال إرادية كثيرة هذه الكائنات التى أدركتها حكمته مسبقًا ولم تحققها. ولئن كانت مثل هذه الأفكار لا تعرض الوحدة الإلهية للخطر، فإنها قد يفهم فيها أن تعطى للأفكار المتعددة عن الكائنات الممكنة الخلق قدرًا معينًا من الاستقلالية عن بعضها البعض من جهة، ثم عن الماهية الإلهية من جهة أخرى. ولذلك قد يبدو الأمر كما لو كان الله مجبرًا على معرفة ماهيات الوقائع المتناهية، وكما لو كانت هذه الوقائع المتناهية لها استقلالها المثالى عن الوحدة الإلهية فى فترة ما قبل الخلق. الأمر الذى أدى إلى ظهور المشكلة المدرسية عن ما إذا كانت ماهيات الأشياء المخلوقة تشكل قبل عملية الخلق حدًا حقيقيًا أزليًا للمعرفة الإلهية.

جاءت نظرية الوجود الممكن للقديس "توما" لتقدم مخرجًا أو حلاً لهذه المشكلة؛ فحاولت الحفاظ على وحدة الذات الإلهية وتفسير تنوع الكائنات المتناهية وكثرتها، وتوضيح العلاقة بين الكائنات المخلوقة والله بصورة تتجنب القول بالاستقلال الظاهرى الأبدى والنسبى لذوات الكائنات المتناهية. فيكون كل وجود ممكنًا معروفًا لله قبل عملية الخلق. وفى البداية يعرف الله نفسه ووجوده المطلق معرفة كاملة. ولما كانت طبيعته الإلهية واحدة وبسيطة، فإنه يدركها بوصفها ممتلئة بالوجود، بفضل محاكاتها فى العديد من النماذج الناقصة وفى الأنظمة المتعددة من الموجودات الممكنة التى يمكن أن يخلقها. وبذلك تعتبر المعرفة الإلهية هذه الكائنات المتناهية التى لم تخلق بعد تجسد طبيعة الله الخاصة وموضوعها المباشر. فأولاً يعرف الله نفسه، وثانيا من الممكن النظر إلى طبيعته ليس بوصفها واحدة وبسيطة وحاضرة بصورة مباشرة أمامه، وإنما بوصفها تقدم مجموعة لا حصر لها من الأحكام الممكنة والصحيحة عن مجموعة من النماذج الممكنة والناقصة التى تحاكى الطبيعة الإلهية، وأن الكمال الإلهى يتضمن صحة هذه الآراء العديدة للطبيعة الإلهية بوصفها نموذجًا للممكنات الحقيقية، وبالتالى تعد معروفة

للفكر الإلهى مع معرفة الله الذاتية والبسيطة لنفسه. وبهذا المعنى فالكائنات المخلوقة ممكنة قبل الخلق أو ينظر لها بوصفها ممكنة قبل الخلق؛ إذ يعرف الله هذه الكائنات ليس بوصفها مجرد معطيات لمعرفته، وإنما بوصفها حقائق لا تكون صحيحة وحقيقية إلا من خلال كماله الخاص فقط. وبعد عملية الخلق من المفترض أن هذه الكائنات نفسها بالنسبة للمعرفة المحدودة، أن يكون لها النمط المستقل للوجود الذى تتصف به الواقعية، ولذا يبدو مفهوم "توماس الأكوينى" شاملاً للمفاهيم الوجودية الثلاثة التى قد عرضنا لها. فيظهر المفهوم الصوفى فى رؤية الله لوجوده رؤية مباشرة لنفسه، والمفهوم الواقعى فى العالم المخلوق، والمفهوم الثالث فى الأفكار الإلهية، ولا حاجة للقول إن القديس "توماس" لا يعد مسئولاً عن تعريفنا لهذه الأنماط الثلاثة.

وأنتقل الآن إلى المرحلة أو الفترة التى بدأ فيها هذا المفهوم الثالث للوجود فى أوضح صوره التى ظهر بها فى تاريخ الفلسفة. وأقصد بذلك مذهب "كانط" الفلسفى الذى يعد بعيدًا لأقصى درجة عن مذهب القديس "توماس"، ولكنه يشكل أهمية كبرى لكل المناقشات الدائرة حول فلسفة الدين أو العلم.

(٢)

إن الحديث عن نظرية "كانط" حول ما سماه "بعالم الخبرة الممكنة"[٦] يقود مباشرة إلى معرفة واضحة بالمذاهب المعاصرة؛ أى المذاهب التى ورثناها عن "كانط"، والتى مازالت قائمة حتى اليوم. إن كل من يهتم بلطائف[٧] أفلاطون أو الفلسفة المدرسية، وكان ملما بمعنى العلم الحديث. يعرف أن مفهوم "الوجود الممكن" أو الوجود الذى يتمثل وجوده فى حقيقته ومصداقيته أو فى قيمته فى أن

---

(٦) الخبرة الممكنة: "Moliche Erfahrung" . (المترجم)

(٧) المقصود باللطائف أفكار لها مظهر خلاب دون حقيقة ثابتة، كذلك قد يقصد باللطائف ما كان أصيلاً من الأفكار والآراء. (المترجم)

يجعل الأحكام الخاصة به أحكامًا صحيحة، يعد الصنف المفضل للوجود فى كتابات عدد كبير من الفلاسفة الذين تعرضوا لمعنى العلم الطبيعى. ولئن كان هؤلاء الكتاب يدركون انتسابهم أو لا يدركون فإن موقفهم من الوجود موقف كانطى مهما كانت نظريتهم المعرفية أو النفسية. وتعد آراؤهم ونظرياتهم على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للفكر الدينى وعلاقته بالفكر العلمى، ولذلك يعتمد بحثنا - فيما بعد، وفى جانب كبير منه - على إدراك مدى صلتنا بهذا الفكر الحديث.

كان "كانط" فى بدايته الفلسفية فيلسوفًا واقعيًا. ويرى فى أعماله الأولى أن "الله" و"الطبيعة" و"النفس" موجودات واقعية مستقلة عن كل الأفكار الخارجية التى قد تشير إليهم. وحينما بدأ يتجه للنقد، ركز انتباهه على المشكلات المتعلقة بالزمان والمكان، وبعد اكتشافه للصفات المتناقضة لهما اتجه إلى القول بأن ما يسمى "بصورة الخبرة" يمكن أن تكون كافية للتعبير عن "الموضوعات كما هى فى ذاتها". مع تقدم "كانط" فى النقد بدأ يتساءل فى عام "١٧٦٩" عن كيف يمكن التعرف على هذه الكائنات المستقلة عن عقولنا إذا كان عالم "النومين" أو "الموضوعات كما هى فى ذاتها"، تعد منفصلة وبعيدة عن عالمنا التجريبى للظواهر الزمانية والمكانية كما تقول نظريته الجديدة؟ ويمكن القول إن نتيجة هذا الشك الجديد إلى جانب اهتمامه بإثبات صحة العلوم الرياضية والطبيعة كانت السبب فى ظهور نظريته التى عرضها فى كتاب "نقد العقل الخالص" عام ١٧٨١.

لم يعترف "كانط" فى هذه النظرية - وكما يعرف معظم المشتغلين بالفلسفة- بوجود عالمين فقط أو بعالم ثنائى ينقسم إلى "عالم الأشياء فى ذاتها" وإلى عالم "الظواهر"، وإنما ميز فى الحقيقة بين نوعين من الوجود الموضوعى الواقعى الحقيقى؛ إذ يعد من الضرورى بالنسبة "لكانط" أن يوصف النوعان أو القسمان بالوجود وأنهما واقعيان. واعتبر كلاً من "الأشياء فى ذاتها" و"الوقائع الظاهرية" وقائع موضوعية، ولا تعد المسألة وجهة نظر ذاتية. يقول "كانط" بصورة لا لبس فيها أنهما لا ينتميان لنظرتك أو نظرتى الشخصية فهما موضوعيان. ولذلك يعد من الخطأ الافتراض أن "كانط" ينظر لعالمه الظاهرى على أنه يرتبط بالخبرة الباطنية

الذاتية لأى إنسان. ويعد السؤال عن ما إذا كان هناك سكان على سطح القمر بالنسبة "لكانط" النقدى مشابهًا تمامًا للسؤال عن الوقائع الموضوعية لأى ملاحظ للقمر أو دارس له؛ إذ لا يعد هذا السؤال من وجهة نظره سؤالاً عن الأشياء فى ذاتها؛ فالقمر ظاهرة فى المكان، ولا تتصف الأشياء فى ذاتها بأن لها صفات مكانية. وبالطريقة نفسها تعتبر نظرية "نيوتن" فى الجاذبية ومشكلة التكوين الداخلى للمادة بالنسبة "لكانط" النقدى مناقشة لمسائل تتعلق بوقائع حقيقة موضوعية موجودة ولا تتعلق بالأشياء فى ذاتها.

باختصار لم يتخل "كانط" الواقعى السابق عن واقعيته، وإنما أضاف تعريفا لنوع آخر من الموجودات؛ فبجانب موجوداته الواقعية التى لم يرفض وجودها بوصفها غير واقعية أو وهمية، وبات ينظر لها الآن بوصفها غير قابلة للمعرفة، قد أكد كفيلسوف نقدى الصفة الموضوعية لموجودات من نمط يختلف عن الموضوعات المستقلة.

فإذا ما تساءلنا عن ماهية هذه الموضوعات الجديدة، يجيب "كانط" بطريقة سهلة وواضحة أنها موضوعات "الخبرة الممكنة"، وتتناول العلوم الطبيعية هذه الموضوعات وتعمل بها، ولا تعتمد على إرادتنا، ومن الواضح أنها مستقلة عن فرديتنا الذاتية والخاصة، وإن كانت تعتمد على تكوين خبرتنا.

يفترض "كانط" أن الخبرة لها بنيتها الكلية الثابتة والمستقلة تمامًا عن عالم الأشياء فى ذاتها؛ إذ يشبهها "كانط" بجزيرة لها صورها الواضحة والمحددة وسط محيط المعارف الغامضة، ويرى أن "الخبرة" تشبه الدولة التى لها دستورها وقوانينها التى تحدد مسبقًا صفات وشروط الوقائع، كأن تحدد مثلاً قواعد المعاملات التجارية كالقروض والديون أو الأوضاع الاجتماعية كالمراتب والأدوار أو كل تلك الأمور التى سبق الإشارة إليها. وإذا لم يكن لخبرتنا مثل هذا التكوين والتشكيل الكلى لتاهت أفكارنا اللحظية وتشتت مثل بدو الصحراء الذين يحب "كانط" دائمًا تشبيه الشكاك بهم؛ فحين يقدم الفهم القانون للطبيعة، يصبح العلم ممكنًا والأحكام الكلية صحيحة وصائبة.

ولا يهم معرفة الطريقة التى وضح بها "كانط" كيف تحصل الخبرة على هذه البنية، وإنما يكفى اتصافها بالكلية، ولذلك إذا ما سألت عن ما إذا كان هناك سكان على القمر، يؤكد "كانط" أنك لا تسأل عن أى صنف من الكائنات الواقعية المستقلة، فلا صلة لك فى مجال العلم بأى كائنات واقعية من أى نوع أو صنف، كذلك توجد الأشياء فى ذاتها، ولا يمكن أن تعرف عنهم شيئًا أو تشكل أفكارًا حولهم. من جانب آخر لا يخرج سؤالك عن مجال العلم والسؤال على خالص ولا علاقة له بحالات الفكرية أو العقلية الخاصة. وحين تسأل - كما يقول كانط - عن "ما إذا كان فى استطاعتك مع نمو الخبرة الممكنة" أن تدرك وجود مثل هؤلاء السكان؟ "وإجابة مثل هذا السؤال لا تزال محتملة الصواب والخطأ، وتكون موضوعات "عالم الخبرة الممكنة" اللامحدود أى العالم الذى يدرسه العلم الطبيعى موضوعات واقعية وموجودة، طالما كانت مثل هذه الأحكام والقضايا صحيحة أو خاطئة بصرف النظر عن العوامل الذاتية وبعيدًا عن الملاحظة التجريبية لها، وإن كانت ليست مستقلة عن البنية المسبقة لكل خبرة أو التكوين المسبق لكل الخبرات.

وتوضح الفقرة التى وردت فى كتاب "كانط"(٨) الذى ناقش فيه ما سماه بالمسلمة الثانية من مسلمات الفكر التجريبى، ما يعنيه "كانط" بالخبرة؛ إذ يقول إن الإدراك الذى يحقق للمفهوم أو التصور تجسده المادى يعد المعيار الوحيد للفعلية. ومع ذلك يستطيع الفرد قبل إدراك موضوع معين وبصورة قبلية إلى حد ما أن يعرف بوجود هذا الموضوع، وذلك فى حالة ما إذا كان هذا الموضوع مرتبطًا بأحد مدركاتنا السابقة وفقًا لمبادئ التركيب التجريبى للظواهر أى وفق قانون السببية الذى يعد أحد المبادئ الأساسية؛ إذ يكون وجود الأشياء مرتبطًا بمدركاتنا فى أى خبرة ممكنة، ونستطيع بفضل مبادئنا العامة أن ننتقل من إدراكنا الفعلى إلى الموضوع الذى نقصده بسلسلة من الخبرات الممكنة. ولذلك نستطيع التعرف على وجود القوة المغناطيسية المنتشرة فى كل أجزاء المادة بفضل إدراكنا للجاذبية المغناطيسية للحديد، على الرغم من استحالة إدراكنا المباشر للقوة المغناطيسية وفقًا

---

(٨) Kant: Kr. D.r. V. 2 rd, p. 273.

لصفات أعضائنا الحسية وإمكاناتها. ولا يعتمد "تكوين" الخبرة الممكنة على مجرد تعاون أعضائنا الحسية الفعلية، ولذلك وجود الإدراك وما يرتبط به من ملحقات بفضل القوانين التجريبية يعد كافيًا لانتقال معرفتنا إلى وجود الأشياء التى لا ندركها مباشرة بأعضائنا الحسية. ومع ذلك علينا أن نعى فى الوقت نفسه عدم جدوى بحثنا عن وجود أى شيء إذا لم نبدأ من الخبرة الفعلية أو نعتمد على قوانين الربط التجريبية".

ويمكن القول – بصفة عامة – إن "كانط" يقدم تفسيرًا جديدًا لمفهومنا الوجودى الثالث، وتكمن جدة التفسير الكانطى واختلافه عن التفسيرات السابقة التى تناولت هذه الفكرة الفلسفية نفسها فى حقيقة أن الميتافيزيقا القديمة، حين حاولت تعريف عالم الحقيقة بوصفه عالمًا حقيقيًا، قد جعلت مفهوم الوجود الممكن عند "أرسطو" أو عند "اللاهوت الحدسى" مفهومًا عرضيًا حين يتم تعريف العالم بالمعنى الواقعى الصوفى. أما "كانط" فقد ميز بصورة حاسمة بين قسم الخبرة الممكنة والعالم الواقعى من جهة وبين العالم الصوفى المحدود المستسلم للذات من جهة أخرى.

وعلى الرغم من صعوبة هذا المفهوم الأنطولوجى الكانطى الجديد للوجود فإنه سيطر على كل الدراسات الخاصة بفلسفة العلم، بل ويمكن القول إن كل من نقد المفهوم ونظر له باستخفاف قد تتبع نفس خطوات "كانط". فلئن كان مفهوم "اللامعروف" عند "سبنسر" على الرغم لغته الصوفية أحيانًا مفهومًا واقعيًا فإن عالمه اللامعروف لا وجود له إلا بالمفهوم الواقعى الكانطى؛ لأنه عالم الحقيقة التجريبية الصحيحة. وقدم "جون ستيورات مل" عرضًا تفصيليًا للمفهوم الثالث للوجود فى الفصل الخاص بعرض "النظرية النفسية لاعتقادنا فى وجود عالم خارجى" فى كتابه "مراجعة لفلسفة سير وليم هاملتون"، حين عرَّف المادة بوصفها إمكانية مستمرة للحس. فليس القول بأن المادة إمكانية مستمرة للإحساس إلا تعريفًا للمفهوم الثالث للوجود، كذلك اعتمد العديد من رواد الحركة المنطقية الحديثة على مثل هذه النظرة لطبيعة الحقيقة العلمية. فناقض "فوند" مثلاً فكرة الجوهر والعلة

حين عرض للأفكار الأساسية فى العلوم الطبيعية[٩]. وحين رفض "أفيناريوس"[١٠] الحقيقة المطلقة وصل وإن كان من وجهة مختلفة إلى النظر إلى الوجود بنظرة تشبه مفهومنا الثالث للوجود[١١].

(٣)

ولئن كان المفهوم الذى نتناوله مفهومًا فلسفيًا خالصًا فإنه مرتبط بالفكر الشعبى والعلم الدقيق وله صلاته وروابطه بالحياة العملية والشئون العامة. ولقد أطلقت فى محاضرة سابقة على فلاسفة الواقعية التقليدية اسم حماة المذهب المحافظ والمدافعين عن الصحة المطلقة لأى نظام اجتماعى. وأطلقت على أصحاب التعريف الجديد للوجود اسم العقليين التقدميين، ولا يعدون من أصحاب اليقين المطلق أو من المنتمين إلى اليسار المتطرف. ويمكن اعتبارهم من النقاد والمنتمين إلى الجناح اليسارى من الفكر أو اليسار الوسط أو من أصحاب الموقف الليبرالى المعتدل.

ونستطيع الآن تحديد صفات الوجود عند هؤلاء العقليين النقديين؛ فيجب أن يكون الوجود عند الفيلسوف الواقعى الميتافيزيقى إن شاء أن يقدم تعريفًا شاملاً وجودًا فرديًا مستقلاً، لأنه مادام يقع خارج تحديداتنا المثالية يجب أن يكون محددا بذاته وله وجوده المستقل. ولقد أثبت الخلاف بين "أرسطو" و"أفلاطون" أن "المثل الأفلاطونية" قد اختفت فى البداية من بين كائنات العالم الواقعى لتهاجر إلى هذا العالم الجديد أو لكى تظهر من جديد مع حيويتها الخالدة فى هذا العالم المثالى

---

(٩) فوند، فيلهم ماكس (Wundt, Wilhelm Max): فيلسوف مثالى وعالم نفس ألمانى ١٨٣٢-١٩٢٠، من أهم أعماله: مبادئ علم النفس السيكوفيزيقى، المنطق، الأخلاق، علم نفس الشعوب. (المترجم)

(١٠) أفيناريوس، رتشارد (١٨٤٣-١٨٩٦): ألمانى، أهم أعماله: "النقدية التجريبية"، "التصور الإنسانى للعالم"، "نقد التجربة الخالصة". (المترجم)

(١١) حاولت التجربة الخالصة عند "أفيناريوس" أن تصبح شيئًا مباشرًا، ولكنها فشلت لأنه لم يكن متصوفًا.

الحقيقى الذى سنكتشفه فيما بعد(١٢). ويعتبر الوجود الواحد عند الصوفى فرديًا على الرغم من اتصافه بكل صفات "الكلى" لكونه الهدف الذى تسعى إليه كل الرغبات ولامبالاته لكل التمييزات الخاصة والتقسيمات. فى حين أن المفهوم الثالث للوجود يتصف بصفة فريدة ولا مثيل لها فى كل المفاهيم الوجودية الأخرى؛ إذ إنه حين يسعى إلى فهم ذاته يحاول عقليًا تعريف الوجود بوصفه "الكلى" الواضح فقط.

يخطئ من يتصور أن الصراع الذى ظهر فى العصور الوسطى حول مدى مطابقة الواقع للأفكار العامة وحول "الكلى" و"الفردى" صراع عقيم لا جدوى منه، ويكون قد فشل فى الوقت نفسه فى فهم صفات الوجود فى عصرنا والاتجاه الحقيقى المميز للوجود فى القرن الحالى والعلم الحديث. فماذا تكون الممكنات المستمرة للإحساس إذا نظرت لها بوصفها قابلة للتصديق موضوعيًا، وليست مجرد توقعات ذاتية لشعورنا الحاضر؟ ألا تعد كليات واضحة؟ وكيف يكون وجود أى واقعة "ممكنة" وأى نوع من الفردية؟ وماذا تكون موضوعات "كانط" التجريدية أو التجريبية الممكنة، وجواهره، وعلله، وباقى مقولاته إلا نتاج مقولات الفهم والحقائق العامة الصحيحة من الناحية التجريبية؟ وإذا ما انتقلنا من الصيغ المجردة الخالصة إلى حالات معينة أكثر واقعية مثل المفهوم الحديث للطاقة. وليس المقصود السؤال عن أساسه التجريبى أو نتائجه، وإنما فقط عن صفته الأنطولوجية كمفهوم خالص. قد تعد الطاقة موجودة من الناحية الظاهرية، ودائمًا ما يتم الاستشهاد برأى الأستاذ "تيت" عن الوجود الموضوعى القائم فى استمرار الطاقة ودوامها(١٣). ومع ذلك لم يعلن أى مصدر علمى موثوق به أن طاقة العالم الطبيعى تتكون من مجموعة من الوحدات الفردية المحدودة والمستقلة أو من أقسام تحافظ على تفردها وهويتها، وينتقلون بوصفهم أفرادًا من جزء إلى آخر من أجزاء المادة. حقيقة تم طرح الفكرة، إلا أنه لم يتم التحقق منها بوصفها حقيقة علمية؛ فتكون الطاقة واقعية؛ بمعنى أنها كيان لا يقبل التشخيص أو التفرد ولا وجود بوصفها

---

(١٢) يشير "رويس" هنا إلى المفهوم الرابع للوجود الذى سيتناوله فيما بعد. (المترجم)

(١٣) تيت (Tait).

ماهية كلية. ولا جدوى من السخرية من حديث العصور الوسطى عن وجود الكليات وعن المبادئ الكلية كما لو كان لها وجود واقعى، كذلك يلاحظ أن الوجود فى صيغ العلم الحديث وبمعنى جديد إلى حد ما ولأسباب جد حديثة دائمًا ما ينسب للموضوعات التى تتصف بالكلية ولا يمكن وصفها بالفردية دون أن تفقد صفاتها الأساسية أو تتبدل طبيعتها.

ولا يمكن طبعًا القول إن الأسس التى قام عليها الاعتراف الجديد بهذه الكليات الجديدة هى نفسها الأسس المدرسية القديمة. وليس من الإنصاف أن يتم الحكم على هذه المفاهيم الجديدة دون ذكر الموقف المتغير الذى نتج من فلسفة "كانط" ومجهوداته، ومن الاهتمام الشديد الذى يوجهه الفكر لمفهوم الحقيقة أو صحة الأفكار والمصداقية كأساس لتأويل خبرتنا وتفسيرها. ولقد أردت فقط من خلال المقارنة بين المشكلات المختلفة أن أوضح العالم الذى نتحرك فيه فى هذه المرحلة من بحثنا.

ويتطابق "الواقع" بهذا المعنى، وكما قد لاحظنا مع "الممكن" الذى يمكن تحديده، وذلك طالما لا تعنى "الممكن" الوهمى أو المؤقت مثل "جبل من الذهب" أو "الخرافى"، وإنما نعنى "الممكن" الذى يمكن ملاحظته أو التحقق منه فى ظل وجود شروط ثابتة ومؤكدة حتى وإن لم تكن متحققة ماديًا. فإذا ما اكتشفت أن "الممكنات" التى قد فرضتها على هامش أى بحث تقوم به ليست واقعية؛ فإنك تكون فى هذه الحالة متعاملاً مع "الممكن المؤقت"، فى حين أن الحالة السائلة أو الصلبة لباطن الأرض مثلاً أو عملية تسييل الهواء أو ذوبان الجليد تعد "خبرة ممكنة" إذا ما ثبت أن هذه "الإمكانية" ليست بالمعنى المؤقت أو الممكن العرضى، وأن هذه الممكنات بمجرد الاعتراف يتم النظر إليها بوصفها صحيحة فعلاً وصفات مادية موضوعية للهواء أو الثلج أو الأرض. وأخيرًا علينا أن نبحث عن صلة هذا المفهوم باللاهوت والدين.

حقيقة يحظى أصحاب المفهوم الثالث للوجود كما قد لاحظنا بتراث عريق وراءهم. ويؤكدون دائمًا أنهم ليسوا شكاكًا أو معارضين للإيمان. ومع ذلك لا يتفق

اللاهوت الذى تأثر بهذا المفهوم تأثرًا شديدًا مــع "اليقــين الــدجماطيقى" المطلــق للفيلسوف الواقعى أو يساهم فيه سلبًا أو إيجابًا، ولا يتفق أيضًا مع "حقيقة" الصوفى المباشرة التى لا توصف والمشاركة التى تنأى عن التعبير. فيحيا فيلسوفنا النقــدى فى عالم لا يكون فيه شيئًا موجودًا بالمعنى الواقعى للوجود، وإنما يبدو كمــا لــو كانت هناك أشياء مستقلة حين يتم فحصها بدقة والتعرف عليها، وتبدو فى الحقيقــة مجرد مجموعة من الأفكار الدائمة والثابتة والأكثر أو الأقــل صــحةً أو صــوابًا. فتؤدى "الحقيقة" دائمًا فى مثل هذا العالم سواء كانت نسبية أو أزلية إلى نوعين من الاستجابة أو رد الفعل لدى من يلاحظها. فتفرض وجودها علينا كمــا لــو كانــت "واقعًا مستقلاً" وفى هذه الحالة نستسلم لها، ثم حين نحاول نقدها تفقد رزانتها وتبدل ملامحها وتصبح شيئًا فشيئًا أقرب لوجهة نظرنا وتشبه نتاج خبرتنا وعقلنا. وهنــا نتعجب ونتساءل، فقد بدت هذه الحقيقة فى البداية "واقعة فردية"، ثم تحولت بمجرد ملاحظتنا لها إلى "مبدأ كلى". ونستمر فى التساؤل بعد فترة مــن ملاحظــة هــذه التبدلات: ألا توجد نهاية لهذا المفهوم ككل؟ فالحقيقة تكون صحيحة ومنتجة بالفعل، ولكن هل هى صحيحة فقط؟ والصور أبدية، ولكن هل هى مجــرد صــور فقــط؟ والمبادئ الكلية صحيحة وحقيقية، ولكن هل هى كلية فقط؟ ويبدو النظام الأخلاقــى للعالم نظامًا حقيقيًا، ولكن هل هو مجرد نظام فقط؟ وهل يتطــابق الله مــع عــالم الصور؟

إن هذه الأسئلة التى تظهر فى كل المجالات الفكرية فى عصرنا، تبين لنا أن المشكلة ما هى إلا مشكلة معنى الفردية ومكانتها فى نسق الوجود وعن العلاقة بين الفردى والكلى فى تصوراتنا.

(٤)

السؤال الذى يفرض نفسه الآن عن ما هو الأساس الذى نحكم به على المفهوم الذى نتحدث عنه؟ من الواضح أنه يبدو بمعنى من المعانى محصنًا ضد النقد، إذ يظهر من البداية مفهومًا نقديًا للوجود. ولا يشبه المذهب الواقعى؛ إذ ينسب الوجود للموضوعات فقط فى اللحظة التى يتم التعرف فيها على الأفكار التى تشير إلى هذه الموضوعات بوصفها أفكارًا حقيقية بمعنى من المعانى، ولا يشبه التصوف؛ إذ يعترف بأن عدم إدراك قيمة الأفكار المحدودة ومعناها الإيجابى يؤدى إلى سلب وجود الموضوعات التى تشير إليها هذه الأفكار.

يرى هذا المفهوم أن الإعلان عن وجود موضوع معين أو أنه موضوع واقعى يعنى أن لديك "فكرة" معينة دقيقة كانت أو غير دقيقة، زائلة أو كلية وتنسب لها أهمية وقيمة غائية طالما تحكم بأن هذه الفكرة حقيقية وصحيحة أو بمعنى آخر متوافقة مع غايتها المثالية. ويعتبر مفهومنا الثالث للوجود هذا التوافق بين الفكرة وغايتها أو هدفها الموضوع الأساسى والأهم فى أى حكم وجودى الموضوع الذى يقصد دائمًا كل من يصدر حكمًا بالوجود. وحين يتم تطبيق هذه الدعوى على علاقتنا الإنسانية الكلية بالحقيقة؛ فمن الواضح أن مفهومنا الوجودى الثالث يؤكد بالفعل على وقائع تجريبية واضحة تمامًا وكاملة.

عندما يقول الفيلسوف الواقعى "إن العالم أولاً وقبل كل شيء وجود مستقل وواقع قائم بذاته، سواء وجدت الأفكار التى تشير إليه أو لم توجد، وقد يصبح مصادفة له موضوعًا للأفكار؛ فإنه يبدأ نظرته لطبيعة الوجود بإنكار عالم الخبرة وعزله، لذلك لا يستطيع أن يثبت تجريبيًا عالمه المستقل وكائناته المستقلة، وإنما يفترض استقلالهم فقط. وحين تطلب منه أن يبين لك أى وجود مستقل، فإنه يشير إلى الطاولة أو إلى النجوم زاعمًا أنها كائنات مستقلة، مع أن هذه الموضوعات تمثل بالنسبة له وبالنسبة لك موضوعات تجريبية ترتبط بمحيط الخبرة، ولا يستطيع أى توسيع لمحيطها أو لأى خبرة ممكنة أن تبين لأى فرد منكم أى وجود مستقل للأشياء. ولذلك مادام "الواقعى" يرفض الخبرة؛ فإن الطريقة الوحيدة للحكم على

الواقعية تتمثل فى فحص مدى اتساقها الداخلى أو عدم اتساقها. وسبق لنا معرفة نتيجة هذا الفحص الداخلى وإدراك مدى عدم اتساق المذهب الواقعى. فى حين أن المفهوم الثالث للوجود يبدأ بملاحظة أن أية خبرة بالوقائع يمكن أن تحملك وراءها وتنقلك إلى خبرة ممكنة لتفسيرهم وتأويلهم، تعد الأساس الوحيد الواعى للحكم بوجود أى واقع أو وجود يكون خارج هذه المحتويات الزائلة والمتغيرة فى هذه اللحظة أو يقع وراءها، ويرفض المفهوم الثالث للوجود تجاهل هذا "الوعى" وهذا العنصر التجريبى الذى يكون حاضرًا أينما يتم الحكم بالوجود، بوصفه الضمان الوحيد الممكن لأى حكم وجودى. إن ما يوصف بالوجود لابد أن يكون محققًا لمعنى الفكرة التى تشير لهذا الشىء الموجود تحققًا تجريبيًا، ولا يمكن إدراك أى وجود أو الحكم به على أى موضوع أو التحقق من صحة هذا الحكم إلا إذا كان محققًا لمعنى أو مشبعًا لهدف؛ فتكمن قوة هذا المفهوم الثالث للوجود فى الاعتراف بواقعة الخبرة.

وبسبب تميز المفهوم الثالث للوجود بهذا العنصر العقلى أو الجانب التأملى، دائمًا ما يظهر من الناحية التاريخية بوصفه نتاجًا مباشرًا للنقد الموجه إلى المذهب الواقعى. فقد استحدث الحجج السلبية التى قال بها "بركلى"[(١٤)] قوتها من مجموعة من التعليقات المنتشرة عن طبيعة الخبرات التى نتعرف على الوجود بها. وحلل "بركلى" الصفات الأولية والثانوية التى نسبها كثير من الواقعيين للمادة إلى مجرد مركبات من المعطيات المباشرة والبناء المثالى، ثم توجَّه بالسؤال للفيلسوف الواقعى عن ماذا يقصد حينئذ بوجود عالمه المستقل؟ وبيَّن أن كل ما يقصده الواقعيون بالمادة يجب التعبير عنه فى صورة الحكم بصحة مجموعة معينة من أفكارنا التجريبية التى تربط صحتهم بالتجربة الممكنة أو تتوقف مصداقيتهم عليها. فمثلاً يُعدّ برج الكنيسة البعيدة إشارة للإحساس برؤية سلسلة طويلة من الخبرات

---

(١٤) بركلى، جورج: (١٦٨٥-١٧٥٣): فيلسوف أيرلندى من أصل إنجليزى، من المثاليين الذاتيين، أهم مؤلفاته: "محاولة لتأسيس نظرية جديدة فى الرؤية" (١٧٠٩)، "مبادئ المعرفة الإنسانية"، "محاولات بين هليلاس وفيلونوس"، "السيفرون أو الدقيقة"، "نظرية الرؤية والدفاع عنها". (المترجم)

الممكنة. ويعتبر الحكم بالخبرات التى تتحدث عن الاقتراب من الكنيسة أو لمسها ودخولها خبرات ممكنة لأى إنسان حكمًا صحيحًا أو صادقًا. وهذا يمثل عند "بركلى" أول صفة لوجود العالم المادى. ولكى يشرح "بركلى" بصورة تفصيلية معنى "الصحة" أو "مصداقية الخبرات" المقصودة فى هذه الحالة، انتهى إلى فروضه المعروفة عن النفوس والتدخل المباشر من الإرادة الإلهية، وتعد هذه الفروض بدورها كائنات واقعية، وذلك طالما أن "الله" يظهر فى علاقته بخبرتنا الصحيحة عن النظام الطبيعى بوصفه قوة خالقة مستقلة، وطالما تحصل النفوس أيضًا عند "بركلى" على نمط متميز من الوجود الواقعى. ولئن كان نمط الوجود الواقعى الذى يقول به "بركلى" فى لاهوته يعد الجانب غير المنطقى والضعيف فى مذهبه، فإن دراسته النقدية لمفهوم المادة يمثل من الناحية التاريخية إسهامًا فى تطور مفهومنا الثالث للوجود. وبالطريقة نفسها أيضًا يظهر هذا المفهوم نفسه عند "كانط" بوصفه نتاجًا للهجوم على التفسير الواقعى لعالم الفهم العام وعالم العلم الطبيعى، وبوصفه تطويرًا للمقولة القائلة "إن الخبرة وحدها تمثل الأساس الوحيد للحقيقة"[١٥].

والحقيقة أن البرهان الذى استند عليه المفهوم الثالث للوجود إذا ما نظر له بوصفه نتيجة للنقد السلبى للمفهوم الواقعى للوجود برهان من الصعب دحضه؛ فكيف تقول إن الواقع مستقل عن الأفكار التى قد تشير إليه فى الوقت الذى تكون فيه هذه الأفكار شيئًا آخر غير ذاتها، وكيف تقول ذلك فى الوقت الذى يثبت فيه أبسط صور التأمل أنك تستخدم الأفكار فى كل خطوة من الخطوات التى تتحدث فيها عن الواقع، وأى حكم تصوره عن الوجود لا يمكن أن تحقق الضمان بصحته إلا إذا بينت أولا سبب "ثقتك فى صحة أفكارك. لنفرض مثلاً القول - كما يقول الفيلسوف الواقعى دائمًا - "يجب افتراض علة معينة مستقلة للأفكار، وهذه العلة موجودة وواقعية. ولذلك يتساوى وجودها مع استقلالها بوصفها علة"؛ فماذا يكون هذا الحكم إلا حكمًا بأن علاقة تجريبية معينة تعتبر بالفعل صحيحة فى نطاق عالم خبرتك، وتسمى بعلاقة السببية، ولها صحتها الخاصة بها خارج نطاق الخبرة

---

(١٥) الترجمة الألمانية لعبارة "Nur in der Erfahrungist Wahrheit". (المترجم)

الحاضرة؟ وما معنى ذلك أيضًا إلا القول إنك تستطيع إذا ما تحسنت إمكانيات حواسك واتساع أفق تفكيرك أن تلاحظ مباشرة ما يسمى بالوقائع الخارجية، والتى لا تعد حينئذ إلا مجرد محتويات لخبرتك الواسعة، ستظهر بوصفها عللاً تجريبية كما قد سبق تسميتها بأفكارك. لذلك من الواضح أن الواقعية تتحول مباشرة بمجرد تحليلها أو إعادة بنائها إلى ما يسميه "كانط" حكمًا على بنية الخبرة الممكنة. وكل حكم تصوره من منظور واقعى ما هو إلا حكم قائمًا على اعتقادك بأن عالم الخبرة الكلية وعالم الحقيقة التى تعتبر خبرتك الحاضرة جزءًا منه وحالة من حالاته له بناء حقيقى معين. ويظل ما يقوله "كانط" نتاجًا للدراسة النقدية للوجود. فتتحدث عن الموضوعات، ولا تكون بالفعل موضوعات للخبرة الحاضرة، ولا تكون مستقلة أيضًا عن الأفكار التى تشير إليها. فحين تحكم بوجود العالم، فإن ذلك يتضمن حكمًا بأن خبرتك الحاضرة تعد جزءًا من محتويات عالم الخبرة الصحيحة أو الممكنة، ولا يكون هذا المحتوى مستقلاً عن أجزائه، ويتم التعرف على معنى أفكارك بواسطة الكل الذى تشير إليه وتحدده تحديدًا صحيحًا.

فإذا ما حاولت التأكيد على استقلال وجود الأشياء ودللت على صحة اعتقادك بمزيد من الحجج والمعانى؛ فإن محاولاتك تذهب أدراج الرياح. ولن تجد أمامك إلا البحث عن العون وطلب المساعدة من الفيلسوف الواقعى الدوجماطيقى. فتقول إن "مذهبك الواقعى يقينى بذاته" أو "اعتقاد أساسى" أو "إيمان كلى كامل" أو "حقيقة لا يمكن لإنسان عاقل أن يشك فيها". ومع ذلك لن تجد مخرجًا وتشعر بغرابة النتيجة التى انتهيت إليها، ويكمن سبب هذه الغرابة فى أن تكرار مثل هذه العبارات الواثقة لا يؤدى إلى شىء جديد غير أنك ترى صحة مجموعة من الأفكار الحاضرة أمامك الآن. وفى هذه الحالة تجد أنك قد وظفت مفهوم الخصم ورأيه فى الوجود، وجعلت منه معيارًا نهائيًا لأفكارك فى نفس اللحظة التى تحاول دحضه فيها. وارتكزت على نظرية الخصم بوصفها الضمان الوحيد لصحة أفكارك، كذلك قد تختار، وكما سبق أن رأينا فى محاضرة سابقة أن تنحاز إلى الواقعيين الذين يتهمون خصومهم "بالجنون"، ويعتبرون كل من يشك فى الواقعية إنسانًا مريضًا من الناحية العقلية. ولئن كان هذا الحل سهلاً نسبيًا، فإنه يجعل أيضًا من مفهوم الخصم

معيارًا تحكم به على صحة أفكارك؛ فمفهوم "الجنون" مفهوم تجريبى. وكل ما يعنيه حكمك يعد تعبيرًا عن الرأى القائل "إن أى آراء ميتافيزيقية أخرى غير ما تقول به الفلسفة الواقعية ما هى فى الحقيقة إلا تعبيرًا نفسيًّا عن مجموعة من "الخبرات الممكنة" لما يسمى بمفهوم "الجنون". فما تقوله لا معنى له إلا أن عالم الخبرة الممكنة له تكوين معين، وتبدو فكرتك عن هذا التكوين فى نظرك فكرة صحيحة ومشروعة؛ فلا جدوى لمذهب الواقعى ولا معنى له. ولا تتحدث إلا بلغة الخصم دائمًا؛ فتمدح آراءه حين تنقدها، وتهتدى بأفكاره حين ترفضها، وتؤمن بقصائد الخصم وتجعل منها معيارًا لآرائك.

لا يستطيع الفيلسوف الواقعى أن يختار الإقرار بعدم اتساق مذهبه إلا إذا تحول إلى صورة المفهوم الثالث للوجود واستخدام عباراته وتعبيراته. لقد تجنبت نقد مفهوم الكائنات المستقلة حين عرضت للواقعية فى المحاضرة الثالثة. وذلك لقناعتى بأن الواقعية ليست فى حاجة إلى نقد من الخارج، وسريعًا ما يتفتت عالمها وينهار فى اللحظة نفسها التى تحاول فيها بناءه وتشييده. ففضلت فى البداية أن أترك الواقعية تحكم على نفسها. وحاولنا السير معها، واكتشاف عالمها وفقًا لمعاييرها؛ فلم نجد شيئًا، ثم أدركنا أخيرًا السبب الذى جعل الكائنات المستقلة لا وجود لها على الإطلاق. وحين تقوم الواقعية بتعريف الوجود، لا تعرف إلا عالم "الخبرة الممكنة" عند "كانط" أو لا تقول شيئًا على الإطلاق. ولما كان المفهوم الثالث للوجود لم يظهر بعد لم يجد الواقعى إلا اختيار البديل الثانى؛ فمن الواضح أن العالم وفقًا للمفهوم الثالث للوجود ليس مستقلاً. حقيقة، إن الوجود موضوعى، ولكنه ليس منفصلاً عن عالم الأفكار أو مستقلاً عنه.

ويبدو أن المفهوم الثالث للوجود محصنا ضد النقد؛ فكيف يمكن نقده إلا من خلال إثبات زيفه وعدم صحته أو مشروعيته؟ كيف يمكن القيام بهذا النقد إلا بعد الاعتراف مسبقًا بأن الوجود يتضمن أساسًا صحة الأفكار ومشروعيتها؟ ولئن كان هذا القول يمثل حجة قوية تواجه الفيلسوف الواقعى الذى يفترض مسبقًا صحة وجوده المستقل سواء وجدت الأفكار فى العالم أو لم توجد، وبالتالى سواء كان

هناك "حقيقة" ترتبط أساسًا بوجود الأفكار وتوحد الواقع بالفكرة فى كل واحد، إلا أن مثل هذا القول يترك المجال لأحد أوجه النقد الذى يمكن أن توجه للمفهوم الثالث للوجود. فقد تشكل "المصداقية" أو "الحقيقة"، وكما قالت الفلسفة المدرسية بالفعل جانبًا أساسيًّا للوجود الحقيقى دون أن تقدم فى هذه الحالة تعريفًا نهائيًّا لما قد يشكل كل وجود الأشياء. وتلك مسألة قد تفسح المجال للأسئلة. حقيقة أن المفهوم الثالث للوجود يتصف بدرجة من المصداقية والمشروعية وتلك مسألة واضحة تمامًا، ولكن هل يمكن وصف حقيقته بأنها نهائية وكاملة؟ أيمكن أن يظل عالم الحقيقة عالمًا حقيقيًّا على الإطلاق؟ إن هذا السؤال يمثل بالفعل بداية المرحلة النهائية فى بحثنا عن المعنى الحقيقى للمحمول الوجودى.

لقد سبق التأكيد مرارًا على الأساس التجريبى الذى يفترضه المفهوم الثالث للوجود بصورة مسبقة. ومع ذلك قد يعترض معترض على مثل هذا القول بأن المفهوم الثالث فى حالات عديدة يستند فى صحته إلى أن الفكرة تعد صحيحة أو صادقة على أساس تجريبى، ولكن ذلك لا ينطبق على كل الحالات. فيتعامل العالم الرياضى مثلاً، وكما قد لاحظنا من قبل، مع عالم يتجاوز قدرتنا الفعلية والمادية على التحقق التجريبى. وليس غريبًا الافتراض أن أسس العلم الرياضى ضروريات عقلية معينة ونهائية، ولا يمكن تحقيقها تجريبيًّا أو تأكيد صحتها تجريبيًّا، كذلك يظهر عالم الحقيقة بوصفه عالمًا يحوى حقيقة أزلية بصورة أساسية. فهل يمكن للخبرة تقديم مثل هذه الحقيقة؟ أو الإحاطة بما هو أبدى وأزلى؟ بل ويمكن القول إن كل من يحكم بالصحة الموضوعية لفكرة معينة بالمعنى الزمنى يتجاوز دائمًا بحكمه نطاق خبرته الحاضرة وحدودها. باختصار شديد تتضمن كل صورة من صور العقلية النقدية ثقة فى عمليات استدلالية أو عقلية معينة؛ فهل تتطابق العملية الفكرية أو الاستدلالية مع التجربة؟

وقد تدفع مثل هذه الاعتبارات إلى البحث العميق فى معنى المفهوم الثالث للوجود، ولئن كان من السهل دائمًا الحديث عن عالم الحقيقة أو المصداقية دون تحليل أسسه، فإن البدء فى تحليله يؤدى إلى نظرة جديدة لطبيعة الأفكار وللعملية

الاستدلالية تبين أن مفهوم "المصداقية" أو "عالم الحقيقة" يحتاج إلى مزيد من التوضيح وإلى نوع من التكملة حتى يكون مفهومًا متسقًا بذاته.

ولا يستطيع أى دارس للمتيافيزيقا أن يتجاهل عملية مراجعة النظرية الاستدلالية فى الفكر العلمي والمنطق الحديث. لم يسبق مراجعة هذه النظرية بمثل هذه العناية التى تمت بها مراجعتها فى الرياضيات الحديثة؛ فلقد أدت الأخطاء العديدة والأحكام المتناقضة بسبب الأخطاء الفاحشة فى المنهج الدقيق إلى اتجاه علماء الرياضة فى الخمسين سنة الأخيرة للقيام بمراجعة شاملة لأسس الحساب والهندسة والتحليل. ولقد ساهمت الدراسات الحديثة لجبر المنطق التى أسسها "بول"[16]، وأكملها "جيفونز" و"فين"[17] وبعض المفكرين فى بريطانيا، "وشارلز بيرس"[18] فى أمريكا، و"شرودر"[19] فى ألمانيا، فى تأسيس نظرية الاستدلال الدقيق بصورة أوضح من النظرية القديمة وبطريقة ساهمت فى الكشف عن مشكلات جديدة. لم يعد هناك مجال أن تصدر أحكامًا يقينية فى العلوم الدقيقة معتمدًا على قضايا نهائية وضرورية فى العقل. ولم يعد العالم الرياضى يعتمد على ما يسمى بالبديهيات، وبينت الدراسة الفاحصة أن العالم الرياضى لا يتجاوز خبرتنا أو تجربتنا حين يصدر أحكامه، وما زال يعتمد على الخبرة بوصفها المرشد الوحيد للوصول إلى نتائج يقينية، ولا يعنى ذلك أنه قد اكتشف وسيلة معينة لتحسين إمكانات الخبرة، وإنما الخبرة نفسها أدت إلى وجود تلك الوسيلة. وحين تتعامل فى الدراسة الرياضية الحديثة مع الأعداد الصماء مثل "باى" مثلاً، وتحدد صفاتها بدقة

---

(١٦) بول، جورج (Boole) (١٨١٥-١٨٧١): منطقى رياضى إنجليزى. أهم أعماله "التحليل الرياضى المنطقى" ١٨٤٧ فحص فى قوانين الفكر" ١٨٥٤. (المترجم)

(١٧) جيفونز وليم ستانلى (١٨٣٥-١٨٨٢): منطقى اقتصادى إنجليزى أول مخترع لآلة حاسبة منطقية، أهم مؤلفاته "نظرية فى الاقتصاد السياسى"، "دروس تمهيدية فى المنطق الاستنباطى والاستقرائى"، "مبادئ العلم". (المترجم)

(١٨) شارلز بيرس (١٨٣٩-١٩١٤): عالم طبيعى وفيلسوف أمريكى مؤسس البراجماتية. أهم أعماله "تثبيت الاعتقاد" ، "المنطق الكبير" ١٩٢٣، "الواحد" ١٨٩١. (المترجم).

(١٩) شرودر، كارل (١٨٤١-١٩٠٢): رياضى ألمانى من أهم أعماله "جبر الرياضة" ١٩٨٠ ثلاثة أجزاء. (المترجم)

لا يمكن أن تقدمها لنا أية تجربة مادية أو استعارت أجنحة النظريات الحسابية ونظرية الدوال الرياضية وحلقت بها فى عالم الكميات اللامتناهية؛ حيث لا مجال على الإطلاق للحس والحواس؛ فإن الخبرة الحسية تظل المرشد الوحيد الذى لديه القدرة على تقديم الوقائع التى تدعم الأفكار وتحقق مصداقيتها وصوابها.

من الغريب حقًا القول إن النتيجة المنطقية لكل هذه المراجعة الحالية لأسس العلم الرياضى، يمكن التعبير عنها بالقول إن العالم الرياضى الحديث يشك فى كل محاولة للبرهنة أو لإثبات أى قضية من قضايا علمه إلا إذا أدت خلال إثباتها إلى أن تبين له بصورة تجريبية، وبطريقة يستطيع قبولها العملية الفعلية لبناء أو لإيجاد الموضوع المثالى الذى تحاول قضيتك تفسيره. تمثل إذن عملية البناء وتوضيحها المعيار، ولا يتم الاكتفاء فقط ببيان عملية البناء وتوضيحها، وإنما يجب أن يتم عرضه فى الخبرة الحاضرة قبل تقدير قيمة برهانك؛ فقد يكون الموضوع الذى تتحدث عنه يشبه الرمز الرياضى "باى" أو المجموع الكلى لكل الأعداد الجذرية الممكنة أو مثل اللامتناهى الكمى فى أى صورة من صوره أى يكون موضوعًا لم يلاحظه أى إنسان من قبل. ومع ذلك يتطلب الحصول على أى نتيجة دقيقة أن تكون طريقة بناء هذا الموضوع، والنمط البنائى الذى يتطابق معه، والقانون الذى يحكم طبيعته، ومواصفات تصنيعه وتشكيله كلها حاضرة بصورة واضحة كاملة فى الخبرة الباطنية للعالم الرياضى. وبذلك تصبح دراسة الخبرة الباطنية الأسس التى يستند إليها الاستدلال الذى يقوم به العالم الرياضى، ويتحول الموضوع الذى يتعامل معه إلى شىء موجود ومرئى وقائم وقابل للاختيار. وكما قال فيلسوفنا الأمريكى المنطقى "شارلز بيرس" إن الاستدلال الدقيق ما هو إلا عملية تجريب لموضوع اصطناعى أو مصنع يضعه العالم أو يخترعه، ولكنه يقوم بعد ذلك بملاحظته كما يلاحظ الدارس فى أى علم آخر نجمًا فى السماء أو يقوم بالتجريب عليه كما يقوم دارسو العلم الطبيعى بتجاربه فى المعمل[٢٠]. الأمر الأكثر غرابة أن هذه الخبرة الحاضرة للعالم الرياضى وموضوعه المثالى تضمن له بصورة معينة

---

(٢٠) توجد نظرة مشابهة لطبيعة العملية الاستدلالية فى كتاب برادلى : "مبادئ المنطق".

إصدار أحكام عديدة لا حصر لها عن موضوعات مثالية أخرى لا تكون حاضرة في خبرته الآن أو في خبرة أي إنسان آخر فيما بعد.

ولتوضيح ذلك، نفرض أن العالم الرياضي يحاول إثبات شيء يتعلق بقيمة "باي" مثلاً أو بالقوانين الكلية في علم الحساب أو بصفات دالة مستمرة أو بمجموع سلسلة لامتناهية أو بالعلاقات الرياضية بين مجموعتين لامتناهيتين من الموضوعات المثالية أي أن ما يريد البرهنة عليه يقع في مجال الخيال أو مجال العالم اللامتناهي أو ما يسمى بالمعاني الصادقة بصورة أزلية، وليس بعالم خبرتنا المباشرة التي لا تقدم لنا إلا المعطيات المباشرة والأفكار الجزئية؛ فهل يقوم العالم الرياضي مثله مثل الميتافيزيقي العقلي القديم بالاعتماد فقط على ما يسمى مبادئ أساسية أولية؟ فيسجل البديهيات أولاً ثم يتحدى أن يقوم أحد بدحضها؟ هل يقرر مسبقًا وبصورة قبلية أن هذه القضايا أو تلك تعد قضايا واضحة بذاتها ولا تقبل الشك؟ الحقيقة أن العالم الرياضي الحديث ليس لديه وقائع أو عقائد يقينية بذاتها أو دوجماطيقية، وإنما يبحث عن الوقائع ويكاد ينتظرها. ويطلب منك القيام ببنائها ثم ملاحظتها معه؛ فلا يفعل شيئًا إلا أن يبني أمامك شيئًا أو كما يقول "شارلز بيرس" يرسم دايجراما أو خريطة أو شيئًا مشابهًا" لذلك كمجموعة من الرموز القابلة للملاحظة أو من الأرقام التي يتم ترتيبها بصورة معينة أو يبين أشكالاً في المكان يتم وصفها بصورة متعمدة ومخططة أي يبين لك باختصار بصورة تجريبية مجموعة من البناءات الباطنية الحاضرة؛ فيبني هذه الموضوعات الاصطناعية أمامك، ثم يقوم بإجراء التجارب عليها ويطلب منك ملاحظة النتائج التي توصل إليها. وحين يقوم بعرض النتائج التي توصل إليها يعرضها بنفس الطريقة التي يسجل بها الوقائع الحاضرة التي قد يلاحظها بالحس، وكأنه يصف لنا ما يشاهده في الطريق فهناك العربة والحصان أمامها.

ويتمثل الفرق فقط في أن العالم الرياضي يصنع موضوعاته التجريبية ولا ينتظر ليرى ما تقدمه له العمليات الطبيعية العادية منها؛ لذلك يبدو عالمه للوهلة الأولى عالمًا مرنًا متغيرًا، يمثل كما سبق أن أوضحنا أرض أحلامه، يتخيل فيه ما

يشاء، ويلعب بموضوعاته، ولكنه فى أثناء ممارسته لهذه الألعاب يلاحظ النتائج التجريبية لها. وحين يفعل ذلك يكون أشبه بالكيميائى الذى يدرس الوقائع المعطاة أو الموجودة أمامه أو برجل الأعمال الذى يدرس أسعار السوق. وغالبًا ما تكون نتائج ملاحظته غير متوقعة. وحين يدركها - وهنا يكمن سر عالم المعانى الصحيحة - تبدو له كما لو كانت حقيقة ثابتة غير قابلة للتبديل أو التغيير. ويمكن القول إن هذا الموقف كيف يحدث، ويمثل بالفعل المشكلة التى يجب أن نواجهها. فيشبه العالم الرياضى بمنهجه الدقيق عاشق "براوننج"، وتصبح لحظته أبدية؛ فيرى ما يراه فى لحظات زائلة سريعة، وتشبه لحظة رؤيته للواقعية سرعة وميض ضوء القمر على سطح الماء وانكساراته، ومع ذلك يستمر ما يراه إلى آخر الزمان. فى الوقت نفسه لا تجعله هذه الحقيقة أو الصحة الأبدية لنتيجته أبعد عن النهج التجريبى والدقيق الفعلى. حقيقة، إن مصداقيته حقائقه وصحتها أبدية، ولكن صورة تجربته وبنائها تشبه التجربة اللحظية لأى مخلوق إنسانى آخر؛ فحين يفحص رسمه التخطيطى أو البيانى يكون كالعالم الفلكى وحيدًا مع النجم الذى يراقبه ودقيقًا فى ملاحظته. يضع العالم الرياضى رسمه التخطيطى، ولكنه لا يستطيع تبديل النتائج التى قد تترتب عليه وتغييرها. يجب أن تظهر أولاً وتتم رؤيتها ثم يتم بعد ذلك الاعتقاد وتصديقها. ولذلك دائمًا ما يظهر تناقض عجيب بين الصورة التجريبية لعالم الحقيقة الرياضية والمحتوى الأبدى لها. فيدخل الحقيقى أو الصحيح بصورة أبدية وعينا الإنسانى من خلال المنافذ الضيقة للخبرة اللحظية. وليس التعليل أو العملية الفكرية إلا عملية تجريبية. وحين يراقب الفرد طبيعة عالم الخبرة الممكنة المجردة؛ فإنه لا يفعل ذلك إلا بقراءة بناء الخبرة الحاضرة؛ ولا نعرف معنى "الضرورة" أو "الضرورى" إلا من خلال الواقعة المعطاة الوسيطة والحاضرة، وتلك هى النتيجة العامة للمنطق الحديث الدقيق، ونتيجة الدراسة الحالية لأسس العلم الرياضى.

ويمكن القول إنه من خلال المنطق نفسه نكتشف أن الصحة النسبية أو المصداقية المؤقتة للحقائق غير الرياضية لعالم الخبرة الممكنة تتصف بهذه الازدواجية؛ فحين تفحص فى المعمل أو الحقل العملى قانونًا من قوانين العالم الطبيعى أو تؤكد لنفسك أن السفن الراسية فى البحر هناك واقعية وموجودة أو

تعرف سعر سلعة معينة أو تتحقق من الموقف المالى لأحد رجال الأعمال، فمـــاذا تفعل فى كل هذه الحالات؟ وما نوع الوجود الذى تفحصه أو تعترف به أو تحكـــم به؟ من الواضح أن ما تفعله ما هو إلا اختبار "لصحة" فكرة معينة أو "مـــصداقيتها" عن خبرة ممكنة معينة؛ فلقد تنبأت أولاً أنك إذا ما فعلت كذا أو كـــذا، وإذا راقبـــت السفن مدة أطول أو قمت بالتجربة العلمية تحت ظروف معينة أو عرضت ســـعرًا لسلعة فى السوق أو ناقشت الموقف الحالى لأحد العملاء، قد تظهر نتائج تجريبيـــة معينة، وتلاحظ حدوث نتائج معينة ممكنة أو أفكار أو مشاعر متوقعة، وترى فـــى ظل ظروف معينة مناظر معينة وتسمع كلمات معينة وتلمس موضوعات معينـــة. باختصار تظهر أمامك وقائع تجريبية معينة، وهذا كل ما تستطيع أن تجده متضمنًا فى كل ما تقوله عن وجود الوقائع المادية والاجتماعية؛ فتقوم بتعريف أفكار الخبرة الممكنة ثم تختبر صحتها ومصداقيتها؛ فإذا ما طابقت النتيجة التوقع تشعر بالرضا، وتصبح حينئذٍ متصلاً بالوجود ومشاركًا فيه؛ فالآخر الذى كنت تبحث عنه قـــد تـــم العثور عليه واكتشافه.

وفى حقيقه الأمر لا تعد هذه النظرة للمسألة صحيحة تمامًا؛ إذ يوجد العديـــد من الخبرات الممكنة التى لم يتم اختبارها فى الوقت الذى يتم الاعتراف بـــصحتها وإنتمائها لعالم الحقيقة المادية والاجتماعيـــة. وحـــين تـــشعر بالرضـــا والقناعـــة بالاختبارات التى تقوم بها؛ فإنك فى الحقيقة تتجاوز بالفعل ما يكـــون مـــاثلاً فـــى خبراتك الحاضرة. فيعنى وجود السفن بالنسبة لك أكثر من مجرد كونها موضـــوعًا صحيحًا من موضوعات خبرة "كانط" الممكنة، وأكثر أيضًا من مجرد موضوع تـــم التحقق فيه بصورة مباشرة. وإذا لم يكن هناك مثل هـــذا الوجـــود لكـــان الحكـــم بوجودها مجرد ضرب من ضروب الخيال. ويتضمن عالم الأســـعار والمعـــاملات التجارية أنماطًا عديدة من الخبرة الصحيحة أكثر من أى أنماط قد يـــسعى التـــاجر الذكى لفحصها أو اختبارها. وإذا كانت مثل هذه الوقائع تعـــد صـــحيحة بمجـــرد إدراكها؛ فإن وجودها يشمل الوقائع الممكنة للإفلاس والاستثمارات الفاشلة التى لا يعرفها التاجر الذكى إلا لكى يتجنبها. وفى الحقيقة طالما أن كل حياتنـــا الإراديـــة

حياة اختيارية؛ فإننا فى معظم الأحيان نتعرف على كثير من وقائع الخبرة الممكنة فقط لكى نتجنبها ونبتعد عن اختبارها.

باختصار يتصف عالم الخبرة الممكنة العادى بهذه الماضية المزدوجة، نثبت أنه موجود باختبار صحة أفكارنا عنه بصورة تجريبية من لحظة إلى أخرى، وفى الوقت نفسه نؤمن بأن وجوده يعنى اعترافنا بحقيقة وبأفكار صادقة لن يكون فى مقدورنا اختبارها على الإطلاق، وتستوى المسألة فى عالم الفهم العام وعالم الرياضيات. فيكتشف الرياضى طريقة فى العالم الأبدى من خلال التجارب التى يقوم بها على الوقائع المتغيرة والزائلة لخبرته الباطنية والمثالية لهذه المحتويات اللحظية. ويؤمن كل من العالم والإنسان العادى أنه يتعامل مع عالم من المعانى الصحيحة الذى يتجاوز خبرته الشخصية، ولا يختبر أى حكم صحيح عن هذا العالم إلا من خلال الملاحظة الجزئية لما يحدث فى حياته الباطنية من لحظة إلى أخرى.

فإذا تم تعميم المسألة التى ظهرت لنا من دراسة المفهوم الثالث للوجود، وسألت عن كيف اكتشفت فى حالة عينية معينة صحة فكرتى ومصداقيتها، وكيف استنتجت منها إمكانية وجود خبرة معينة، وأجبت من "خلال الخبرة الفعلية وحدها"، فإنى أعنى حينئذ أن الفكرة تكون فكرة صحيحة بالتأكيد حين يتم تحقيقها فى خبرة فعلية حاضرة". أما إذا سألت عن ما أعتبره عالم الحقيقة وأنظر إليه بوصفه مجالاً لعالم المعانى الحقيقية، ومدى ما يسمى بالخبرة الممكنة، وما يمثل عالم الأفكار الحقيقية، فإن الإجابة الوحيدة المتاحة أن مدى الخبرة الممكنة الصحيحة يكون دائمًا عالمًا ممتدًّا ولامتناهيًا ومجاوزًا لعالم الخبرة الإنسانية الفعلية. فمن وجهة نظر العلوم الرياضية يكون عالم الحقيقة لامتناهيًا، فى حين من وجهة نظر العلم الطبيعى والفهم العام لا يكون عالم الخبرة الممكنة الصحيحة أكثر اتساعًا فقط من خبرتنا الإنسانية الفعلية، وإنما يمثل قيمة لنا؛ لأننا نستطيع أن نختار من ثروة ممكناته الأفكار التى نريد تحقيقها. لذلك كان الفشل الحقيقى الذى يمكن أن يواجهه مفهومنا الثالث للوجود يتمثل فى عدم توضيحه بالتحديد الفرق بين "الوجود" الذى

توصف به الحقائق الصحيحة التى لم نتحقق منها فى خبرتنا بصورة معينة، والوجود الذى نلاحظه حين نتحقق من الأفكار.

باختصار ماذا نعنى بالفكرة الصحيحة أو الخبرة الممكنة بصورة محددة فى اللحظة التى من المفترض أن تكون ممكنة فيها؟ وما الحقيقة الصحيحة فى اللحظة التى لم يكن قد تحقق أحد من صحتها ومصداقيتها؟ حين نمارس الخبرة الممكنة ونجدها تكون شيئًا حيًّا ومحددًا وفرديًّا، وحين نتحقق من حكم صحيح أو قابل للتحقق يعد أيضًا شيئًا له أهميته ودوره فى العملية الفردية الحياتية، بينما حين نتحدث عن الحقائق كمجرد حقائق صحيحة وقابلة للتحقق وكمجرد موضوعات ممكنة للخبرة فإنها تظهر دائمًا كمجرد "كليات"؛ فهل يمكن أن تصف هذه "الكليات" بالوجود الكامل دون الوقوع فى التناقض على الرغم من عدم التحقق منها بعد؟

لقد سبق نقد المذهب الواقعى والتصوف بسبب عدم تقديمها تفسيرًا مقنعًا لحقيقة أن أفكارنا عن الوجود، وكذلك الوجود الذى لدينا أفكار عنه، يجب أن يكون لهما نفس الوضع الأنطولوجى؛ فإذا كانت الواقعية تقول إن الوجود مستقل عن الأفكار، ورأينا ضرورة القول إن الأفكار نفسها لابد أن يكون لها وجودها المستقل عن الموجودات التى تشير إليها، كذلك إذا كان التصوف يرى أن الأفكار عدم وليس لها وجود حقيقى، ورأينا أن المطلق الذى يسعى إليه المتصوفة لابد أن يكون غير حقيقى بنفس المعنى الذى تكون به الأفكار غير حقيقية؛ فيجب أن يتم تطبيق النقد السابق نفسه الذى تم توجيهه إلى الواقعية والتصوف على المفهوم الثالث للوجود لاختبار مدى كفايته. يجب أن نعرف ما إذا كانت "الصحة" أو "المصداقية" تعنى فى خبرتنا الفردية المعنى نفسه حين يتم الحكم بها على الوجود ككل أو بصفة عامة. لقد ظهر مفهوم "الصحة" غامضًا حتى الآن؛ فحين نصف به الأفكار التى قد اختبرناها بالفعل، فإن مفهوم "الصحة" يعنى أن الأفكار يتم التعبير عنها فى الخبرة بصورة عينية كلما تم اختيارها، وحين يتم تطبيق المفهوم على وجود عالم الطبيعة الذى لم تتم ملاحظته بعد أو على عالم الحقيقة الرياضية التى ليست حاضرة أمامنا

الآن، فإنه يعنى أن هذا العالم يتصف بصفة لم نختبرها بعد، ولا يمكن أن تظهر حاضرة كلية مرة واحدة فى خبرتنا الإنسانية؛ فما هى هذه الصفة؟

بمعنى آخر "صحة" أو "مصداقية" الفكرة بمجرد رؤيتها وحضورها واختبارها، يتحقق لها ما نسميه حياة فردية ومعنى، وذلك طالما تظهر فى خبرتنا الفردية بينما فى عالم الوجود بصفة عامة تظهر هذه "الصحة" نفسها أو المصداقية بوصفها قانونًا عامًّا وكلية وصورية؛ فهل تعد هذه النظرة أخيرة ونهائية؟ هل يمكن وجود نوعين من الوجود كلاهما حقيقى ومشروع، ولكن أحدهما فردى، والثانى كلى أو أحدهما تجريبى والثانى مثالى، والأول حاضر وموجود والثانى ممكن، حياة عينية واقعية والأخرى حياة صورية خالصة؟ ألا يكون العالم حقيقيًّا بالمعنى العام نفسه الذى تكونت به حياتنا فى العالم حقيقة؟ وألا يكون العالم واقعيًّا بالمعنى نفسه الذى تكون حياتنا فيه واقعية؟ أتمكن أن تنجو العقلية النقدية من النقد الذى قد تم تطبيقه على خصميها؟ وإذا تم تطبيق الاختبار نفسه الذى تم تطبيقه على المذهب الواقعى والتصوف على المفهوم الثالث للوجود ألا يجب أن يكون كلا النمطين من الوجود أو الوجود فى مجمله ينبض بحياة الخبرة الفعلية؟

يبين التاريخ لنا أن عالم المثل الأفلاطونية الأزلى حين تم التأمل فيه بدأ يتوهج مثل السحب فى ساعة الغروب ويتأثر بنور الحضور الإلهى، واعتبرت الأفلاطونية الجديدة بالفعل "المثل" أفكار الله. أيمكن أن تكون هناك خبرة ممكنة فى عالم المعانى الصحيحة ولا يعرف "السيد" معناها؟ وإن كان ذلك مجرد سؤال، فإن كل فلسفتنا الدينية تعتمد على الإجابة عنه.

المحاضرة السابعة

المعانى الداخلية والخارجية للأفكار

انتهى بحثنا عن المفاهيم الوجودية الثلاثة فى المحاضرة السابقة بأزمة علينا أن ندرس عواقبها ونحاول تقييمها، ومن المؤكد أن المهمة ليست بالسهولة التى نتصورها.

(١)

لقد حددت التجربة والفكر كل المشكلات الوجودية التى يمكن أن نواجهها، وقدمت الواقعية الحل لهذه المشكلات حين حاولت تعريف وجود العالم بوصفه شيئًا مستقلاً عن أفكارنا، ورفضنا هذا الحل من منطلق أن استقلال الوجود يعنى عدم قدرة أفكارنا على إدراكه. بمعنى آخر بينا أن الأفكار تعد مستقلة بدورها، وإذا ما صحت الفلسفة الواقعية لكان للأفكار وجودها المستقل تمامًا مثلها مثل الوجود المستقل لموضوعاتها الواقعية. وإذا كانت الموجودات الخارجية لا تتأثر بوجود الأفكار أو اختفائها، فإن الأفكار نفسها أيضًا لن تتأثر بوجود الكائنات أو اختفائها، ولذلك فى حالة قبول المذهب الواقعى، يثبت الاستقلال المفترض للمعرفة عن ما يسمى بموضوعها المستقل تناقض القول بالاستقلال الوجودى للفكرة؛ إذ يمثل الاستقلال الذى تقول به الواقعية وجود علاقة متبادلة. وتستطيع الفكرة مخاطبة موضوعها المستقل عنها قائلة "لماذا أهتم بوجودك؟ فإن كان وجودك مستقلاً؛ فكذلك وجودى، ولن يتعطل تحقيق أى هدف من أهدافى حينما تختفى، ويظل وجودى

قائمًا، وأستطيع المحافظة عليه على الرغم من اختفائك. وطالما لا تعنى حقيقتى إلا تحقيق هدفى وإشباع رغبتى؛ فإن اختفاءك لن يؤثر فيها. باختصار لست فى حاجة إليك، ولم أكن أعنيك أو أشير إليك أو أسعى لإدراكك فى يوم من الأيام، ولم أتوجه إليك فى حقيقة الأمر بأى حديث على الإطلاق؛ "فأنت لا شىء ومجرد عدم".

وهكذا أدركنا استحالة استقلال الوجود عن الأفكار التى تشير إليه، وأفقنا من حلم المذهب الواقعى. وثبت أيضًا كثرة تناقضات المذهب الصوفى؛ فلا يمكن تعريف الوجود بأنه الواقع المباشر الذى يطفئ الأفكار أو يخمدها ويحولها كلها إلى مجرد وهم، وانتقلنا فى المحاضرتين السابقتين إلى "عالم التصديق" والمفاهيم الخاصة بالوجود للمذهب العقلى النقدى. فما يوجد يحقق الضمان للأفكار، ويحقق صدقها، ويمكّن من تحديد الخبرات الممكنة أو الصحيحة. كانت تلك دعوة ما قد أطلقنا عليه اسم المفهوم الثالث للوجود، وتوقفنا عنده طويلاً؛ حيث كان لا يقدم الحقيقة النهائية، فإنه يظل مفهومًا صحيحًا.

ويمكن تلخيص نتاج مناقشة المفهوم الثالث للوجود بأنه من المفاهيم التى لها أساسها فى الوعى الشعبى، ولا يعنى ذلك أن الكلمات والعبارات المتداولة فى الحياة اليومية تعبر عن هذا المفهوم بصور عديدة، وإنما نجد العديد من الكائنات التى يعترف الفهم العام بوجودها الواقعى على الرغم من أن تعريفها لا يتم إلا بوصفها منتمية لعالم التصديق أو عالم الحقيقة أو ما يسمى بشرعيتها أو صلاحيتها ومعقوليتها، كالأسعار ومعاملات العالم التجارى والوضع الاجتماعى للأفراد ودساتير الدول والممالك والقانون الأخلاقى.

كذلك من الواضح أن العلم والرياضيات تتعامل مع كيانات من هذا النمط الثالث للوجود وتنتمى له وحده. ولاحظنا أن الوجود الذى ينتسب لقوانين وموضوعات العلم الطبيعى يكون على الأقل فى جانب كبير فيه قابلاً للتفسير فى ضوء هذا المفهوم. وتعد الموضوعات الشبيهة بموضوع الطاقة نموذجًا وعدم الاعتراف باستقلالها ووصف وجودها كما هو قائم بالفعل، لا نجد أمامنا أى وسيلة

لمعرفة هذا الوجود، إلا أن ندرك أولاً أنه يعنى مصداقية وصحة مجموعة معينة من أفكارنا، وحقيقة الحكم القائل إن تحت ظروف معينة توجد تجارب ممكنة معينة.

ومع ذلك بدا فى نهاية المحاضرة السابقة وفى ختام تناولنا للمفهوم الثالث للوجود وجود مجموعة من الأسباب التى يمكن أن تؤدى إلى عدم كفاية هذا المفهوم الوجودى.

إن القول بوجود الحقيقة بذاتها يعد تعبيرًا عن الصيغة المعروفة للدليل الأنطولوجى عند القديس "أوغسطين". فلئن كان من "الحق" أو "الصحيح" وجود "حقيقة"، فإن معنى "الحقيقة" ذاته أو معنى "الصحيح" يظل غامضًا وغير واضح فى أذهاننا. ولقد ظهرت صعوبة المشكلة فى عالم الرياضيات؛ فتقوم بتعريف الأحكام الصحيحة وإثباتها، وتتعامل مع كيانات مثل الجذور والمعادلات وخصائص الدوال وصفاتها، ولا تملك دليلاً على وجود هذه المسائل، إلا أنها صحيحة ومنتجة أو حقيقية بذاتها؛ فكيف تثبت صحة وجود هذه الموضوعات الرياضية ذاتها؟ وكيف تضع القضايا التى تبرهن على أنها حقيقية بذاتها؟ من الواضح يتم ذلك من خلال فحص أفكارك الحاضرة. فما هذه الأفكار التى تستخبرها أو تفحصها؟ فى كل خطوة من خطوات الإجراء الذى تقوم به، ستنتقل من محتوى لحظة إلى أخرى داخل آفاق خبرتك الرياضية الحاضرة والمحدودة. ومع ذلك، وإذا كان المنهج الذى تتبعه منهجًا صحيحًا كما يبدو من خطواته، فإن الحقيقة التى تصل إليها حقيقة أزلية تضم كل شيء، وتحدد مسبقًا بناء عدد كبير من الموضوعات، والوجود الحقيقى لموضوعات لامتناهية التى قد تعتبرها مستقلة عن الفكر الذى يقوم بدراستها وتعريفها. فيصبح عالم موضوعاتك لامحدودًا وليس فى مقدور طاقتك الإنسانية احتوؤه كله. لذلك تتصف الحقيقة فى عالم الكيانات الرياضية بصفتين: الأولى بوصفها حقيقة حاضرة أمامك، تستطيع رؤيتها والتحقق منها، ومعطاءة فى الخبرة، ولكنها فى الوقت نفسه مجرد خبرة داخلية لحظية. والثانية بوصفها حقيقة موضوعية أزلية، وجزءًا من العالم اللامتناهى للحقيقة الرياضية، ومحركًا لا يتحرك بلغة "أرسطو" لكل الحقائق الجزئية التى تسعى للحقيقة النهائية فى هذا

العالم. وكيف يكون هذا الوجود غامضًا إلا إذا كانت طبيعته أكثر ثراء من مجـرد الصيغة المجردة التى يعبر عنها المفهوم الثالث للوجود. بمعنى آخر حـين يقـوم المفهوم الثالث بتعريف ممكنات الخبرة لا يتحدث إلا عن كليات مجردة لا تكون إلا مجرد ماهية خالصة فى الوقت الذى يسعى فيه كل من يبحث عـن الوجـود إلـى معرفة الوجود الفردى.

وإذا تم الانتقال من الموضوعات الرياضية التى ينطبق عليها المفهوم الثالث إلى حالاته من عالم الحقيقة الاجتماعية والأخلاقية، فإن كل وجود فى السماء أو فى الأرض يكون موجودًا حقيقيًا بالنسبة إليك بوصفه خبرة ممكنة صحيحة. ومع ذلـك فإن العديد من هذه الممكنات الصحيحة تكون موجودة بالنسبة إليك بوصفها ممكنات لم تختبرها بعد، ولن يتم تجربتها على الإطلاق. وذلـك جـوهر عمليـة التبـصر والتعميم العلمى والاختيار الخلقى؛ إذ دائمًا ما تعرف العديد من الخبرات الممكنـة بوصفها خبرات يجب تجنبها أو التحقق منها فى حياتك الخاصة بوصـفها خبـرة ممكنة صحيحة، ولذا يظهر السؤال عن معنى الإمكانية الخالـصة التـى لـم يـتم اختبارها؟ أتكون مجرد معنى داخلى؟ وبالتالى نتساءل عن حقيقتها؟ أم مجرد معنى خارجى؟ وبالتالى نتساءل عن نمط وجودها؟

من الواضح أن حل مثل هذه الصعوبات الخاصة بالمفهوم الثالـث للوجـود أمر ممكن من الناحية المنطقية، وإن كان الوصول إلى هذه الحلول ما زال بعيـدًا. ويمكن تلخيص كل هذه الصعوبات فى سؤال واحد حول مـاذا تعنـى الحقيقـة أو صحة الفكرة؟ فلئن كان المفهوم الثالث للوجود قد رد الوجود إلى "الحقيقى" أو مـا هو صحيح، فإننا فى حاجة لمعرفة جوهر هذه الحقيقة ذاتها وماذا يشكلها، ومعرفة ما المقصود بمصداقية الفكرة التى ما زالت غامضة فى معناها على الـرغم مـن قربها منا.

(٢)

يتم الوصول للتعريف النهائى "للحقيقة" على مرحلتين، فيتم تعريفها دائمًا من خلال المعنى الخارجى بوصفها تتعلق بما نحكم عليه. ولئن قد حاولنا الحديث عن "الأفكار" بنوع من التفصيل، إلا أننا قد تجنبنا الخوض فى دراسة طبيعة الحكم وصوره. ولذلك بات ضروريًا الاتجاه إلى دراسة هذا الجانب الذى طال إهماله من الحقيقة وعلاقتنا بها على الرغم من صعوبة كل موضوعات المنطق الصورى وجفافها. واتجه التعريف للحقيقة للمطابقة بين الأفكار وموضوعاتها، ولا نستطيع معرفة التعريف النهائى للحقيقة إلا بعد دراسة هاتين المرحلتين أو التعريفين للحقيقة، ومعرفة ما إذا كانت النتيجة تستحق هذا الجهد.

نستخدم الأحكام دائمًا حين نشرع فى التعبير عن الصدق الموضوعى لأى حقيقة كانت. وإذا نظرنا لهذه الأحكام من الناحية الذاتية، وتم اعتبارها مجرد عمليات فكرية توجد موضوعاتها فى الخارج، فإنها تتضمن فى كل صورها المعقدة مجموعة من الأفكار، أى وسائل تنسج بها الأفكار التى تكون موجودة بالفعل ونشكل منها أبنية أكثر تعقيدًا تثرى المعانى الداخلية التى لدينا. من جهة أخرى يكون لهذه الأحكام دائمًا موضوعاتها الخارجية أى ما يسمى "بالآخر" الخاص بها أو نظيرها أو جانبها الموضوعى. فحين نصدر حكما يكون لأفكارنا أيضًا جانبها أو معناها الخارجى. فإذا ما فصلنا كما قد فعلنا حتى الآن المعنى الخارجى عن المعنى الداخلى، نجد أن تشكيل الأفكار فى أبنية جديدة يكون مجرد حدث عارض للعملية التى نعتبر الأفكار من خلالها تقف فى مواجهة الواقع الحقيقى وتصف موضوعها. ومن الصحيح فعلاً- كما قال الأستاذ "برادلى" - أن الواقع نفسه يكون الذات المقصودة فى كل حكم من أحكامنا. وتعد الأفكار التى نقوم بربطها حين نصدر حكمًا أفكارًا صحيحة بالنسبة إلينا، ليس فقط حينما يكون لها معنى داخلى، وإنما حين تحاكى أيضًا من حيث بنائها ما يعد موضوعًا آخر غير ذاتها ويفوقها من حيث الأهمية. وهكذا من الواضح أننا حين نصدر حكمًا وحسب النظرة الطبيعية لوعينا ندرك دائمًا انفصال فكرنا عن الموضوع الذى نحكم عليه ونرى أن

فكرنا من الضرورى أن يتفق معه. ولذلك وضح لنا مدى صعوبة تعريف الواقع الذى يجب أن تتطابق معه أفكارنا، وتصدر عنه أحكامنا ما دمنا نفصل بين المعانى الخارجية والداخلية.

ومع ذلك من الضرورى أن نظل على موقفنا الحالى على الرغم من القلق الذى نشعر به. ونظل فى عالم المعانى الداخلية المخيب لآمالنا، والذى تنفصل عنه موضوعاته الخارجية ولا قانون له إلا مطابقة هذه الموضوعات. وذلك حتى تظهر الحقيقة الصحيحة، وتأخذ مكانها بدلاً من هذه التعبيرات المؤقتة التى تنوب عنها. فمن الواضح أن "الحقيقة" التى نبحث عنها، لم تعد الوجود المستقل الذى قالت به الواقعية. وإنه شيء مختلف عن أفكارنا التى يجب أن تتطابق معه، لذلك دائمًا ما تظهر معانيها الداخلية مجرد شيء ثانوى فى عملية البحث عن الحقيقة، يتمثل فى إخضاع أفكارنا لما لا ينتمى إليها. علينا أن نظل على هذا الموقف من تعريف "الحقيقة"، ونحاول تحليله وفحصه. علينا أن نحلل عملية الحكم، ما دامت تشير هذه العملية إلى موضوع خارجى، ونرى كيف تنظر أحكامنا كما تحدث فى عملية التفكير الفعلية أو كما يتم إثباتها أو نقضها من خلال خبرتنا العادية إلى علاقتنا بالواقع. ولابد أن نعتمد على المنطق الصورى فى عملية التحليل بوصفه المجال الذى يتعامل مع علاقة أحكامنا حين نصدرها ونربطها بمعانيها العادية.

لقد سبق القول إن كل أحكامنا العادية لابد أن تقوم بنوع من الإشارة إلى الواقع. ولا تستطيع إصدار أى حكم على الإطلاق إلا وقد افترضت أنك تحكم على عالم واقعى وحقيقى. قد تعبر عن الشك فيما إذا كان هناك موضوع مثالى معين موجود فى الواقع. وتستطيع أن تنكر وجود فئة معينة من الموضوعات المثالية ولا تعتبرها حقيقية. وتستطيع أن تؤكد وجود هذا الموضوع أو ذاك، ولكنك لا تستطيع فى جميع الأحوال أن تحكم بدون نوع من القصد الواعى بوجود علاقة واضحة بالواقع. حقيقة من السهل التفرقة نظريًا بين "ماذا" و"هذا"، ولكنك حين تقوم بصورة جدية بإصدار حكم معين فى تفكيرك الفعلى لا يمكنك تجنب الإشارة إلى كل من ماهية العالم (ماذا) ووجوده (هذا).

قد تبدو هذه الملاحظة ذاتها محلا للتساؤل، ويتم الاعتراض بأن في مقدورنا إصدار أحكام على "الجنيات" والكائنات الخرافية بدون الحكم بوجودها أو عدم وجودها. وإذا كنت قد ميزت بين الأفكار والوقائع ألا أستطيع التمييز فى أحكامى أيضًا وأقوم بإصدار أحكام على موضوعات مثالية خالصة دون الإشارة إلى الواقع بأى صورة أو طريقة؟ من الواضح استحالة ذلك؛ فحين تصدر حكمًا تحكم على واقع، وتدرس المعانى الداخلية بالإشارة إلى المعانى الخارجية، وتربط الماهية بالوجود؛ فإذا ما حاولت الفصل بين المعانى الداخلية والخارجية، فإن كل محاولة لإصدار الحكم لن تكون إلا محاولة جديدة للربط بينهما. ويمكن النظر إلى قائمة صور الأحكام فى كتب المنطق العادية لمعرفة حقيقة هذا المبدأ. حقيقة قد تبدو القائمة غير كافية ومحدودة، إلا أنها تعد مناسبة لتوضيح هذا المبدأ.

تنقسم الأحكام فى المنطق التقليدى إلى أحكام حملية، ومشروطة، ومنفصلة. فقد تحكم مثلاً بأن "كل أ ب" أو تؤكد بأن "إذا كان كل أ ب فإن كل جـ د" أو تبين "إما أن كل أ ب أو كل جـ د". ولئن كان هذا التقسيم القديم ليس عميقًا، فإنه ضرورى لتوضيح علاقة الأنواع العديدة المختلفة للحكم بالواقع.

تقوم الأحكام الافتراضية أو المشروطة على أداة الشرط "إذا". وتكون أحكامًا مستقلة ومنفصلة عن الواقع، وبالتالى تكون أحكامًا كاملة عن الأفكار المجردة ولا علاقة لها بأى وجود واقعى. "فإن كانت الرغبات خيولاً لركبها الشحاذون". وإذًا لم يتعرض الجسم لأى تأثير من علة خارجية يظل فى حالة السكون التى عليها أو فى حركته المنظمة ولا يتوقف. وكلها أحكام تتحدث عن موضوعات مثالية ولا تتناقض مع أى وجود، ولا تتناول الحديث عن أى عالم واقعى. فمتى كانت الأمانى خيولاً؟ وكيف يركبها الشحاذون؟ وما هذا الجسم المتحرك الذى لا يتعرض لأى تأثير خارجى؟!

ويلاحظ أن هذه الأحكام إذا كانت صادقة بالفعل؛ فإنها لا تخبرنا مباشرة عن أى موضوعات قد يحتويها العالم الواقعى، وإنما تخبرنا عن ما يخلو منه العالم الواقعى وما لا يحتويه. وتبين لنا بطريقة غير مباشرة وعن طريق تضييق مجال

الممكنات الصحيحة ما يمكن أن يحتويه العالم. فيوضح لنا قـانون الحركـة الأول مثلاً، أن لا وجود للأجسام التى بالرغم من عدم تأثرها بعلل خارجية تظل متحركة فى خطوط غير منتظمة وبسرعات مختلفة؛ لذلك ما دامت الأجسام الماديـة التـى نلاحظها تتحرك فى اتجاهات مختلفة وبسرعات مختلفة؛ فإننا نتوجه للبحـث عـن العلل التى تؤثر فليها، وتخضع لها هذه الأجسام. وهكذا يكون الحال مع كل الأحكـام السابقة خاصة فى حالة صدقها؛ فالحكم القائل بأن "إذا كان أ هو ب فإن جـ هو د" يعنى أنه لا يوجد فى العالم الواقعى حالات واقعية يكون فيها (أ هو ب) ولا يكـون فيها (جـ هو د) فى الوقت نفسه. ويمكن توضيح ذلك بالوعد الـذى يعطيـه الأب للطفل "أنه إذا فعل كذا سيكافأ". فيتعلق الحكم بالوجود الحقيقى للمستقبل. ويؤكد أن هذا المستقبل حين يصبح حاضرًا، لن يحوى واقعة قيام الطفل بالفعل دون مكافـأة" وهكذا تخبرنا الأحكام الشرطية أن موضوعًا مثاليًا معينًا، وغالبًا ما يكون معقدًا فى تركيبه لا وجود له فى العالم. وينطبق هذا الحال أيضًا على الأمثلة الـسابقة عـن الرغبات والخيول بالنسبة إلى علاقتها بالعالم الواقعى.

وتنقسم الأحكام الحملية البسيطة إلى كلية وجزئية؛ أى أحكام تتعلق بكل أفـراد الفئة وأحكام تتعلق ببعض أفرادها. وتظهر الأحكام الحملية من الوهلة الأولى أنهـا تخص موضوعات مثالية وأحكاما كلية. فحين يتم صياغة عقد معـين يـتم عـادة استخدام أحكام كلية. فينص العقـد مثلاً أنه إذا وجـدت ملكية من نوع معين يجب – حسب نصوص العقد – تسليمها لهذا الشخص أو ذاك، ويجب أن يتم الدفع – حـسب نصوص العقد – بالطرق المثالية. ومن الواضح حين يبدأ سريان مفعول العقد لـن تكون هناك ملكية من هذا النوع المشار إليه أو إمكان تسليمها لأى فـرد، وبـسبب صحة العقد القانونية لن تكون هناك أية طرق للدفع أو لتسديد الـثمن. وتعـد كـل العقود الخاصة بأمور تتعلق بالمستقبل مثل عقود العمل والتعويض أحكامًـا عـن موضوعات مثالية قد لا تحدث على الإطلاق، وكما قال "هربـارت" وكثيـر مـن المناطقة المحدثين إن الأحكام الكلية تعد فى الحقيقة أحكامًا شرطية. ولذلك تحـذف الأحكام الكلية مثلها مثل الأحكام الشرطية فئات معينة من الموضوعات من الوجود الحقيقى. فأن تقول إن كل "أ هو ب" يعنى الحكم بأن العـالم الـواقعى لا يحـوى

موضوعات تكون من الفئة "أ" ولا تكون منتمية فى الوقت نفسه للفئة "ب". وأن نقول إن "كل أ ليس ب" يعنى الحكم بأن العالم الواقعى لا يحوى أى موضوعات تتصف بانتمائها للفئة "أ" وللفئة "ب" فى الوقت نفسه. ولا يخبر أى حكم من الحكمين إذا ما تم فحصهما بدقة القول بأن الفئة "أ" موجودة على الإطلاق، وإذا وجدت فإنها تكون "ب". وتعد جميع الأحكام الرياضية التى سبق الحديث عن مصداقيتها وصحتها الأبدية من أنماط الأحكام الكلية، وتشير دائمًا إلى وجود من نمط النوع الثالث للوجود. وتحكم حين تكون كلية عن عالم محدد نسبيًّا بالرغم من صحته الكلية أو إمكانيته لشيء تكون علاقته سلبية بالنسبة إلى أى موضوع خارجى. وتؤكد أحكامها بالشروع فى حذف موضوعات ومركبات مثالية معينة من عالم الوجود الخارجى قد كانت تبدو ممكنة من الوهلة الأولى؛ لذلك فإن تعرف حكمًا كليًّا يقول إن "٢+٢= ٤ يعنى أن تعرف أنه لا يوجد فى العالم الخارجى على الإطلاق ما يثبت أن "٢+٢" لا يساوى أربعة.

عمومًا حين نصدر حكمًا كليًّا، نبدأ قبل النظر فى مدى صحته أو صدقه بعرض العديد من البدائل المثالية الممكنة من الناحية النظرية، والتى عادة ما تكون أكثر بكثير مما قد نقرره فى النهاية، أى ما هو ممكن منها أو اعتبارها ممكنات صحيحة. ويلاحظ فى العلوم الدقيقة أو فى عوالم الوجود المهمة من الناحية العملية، والتى نعتبرها خاضعة لاختياراتنا، وأينما نضع نسقًا من الأفكار أو نؤكد وجود حقيقة معينة أو نقرر القيام بفعل معين، ونقوم بكل ذلك على أساس مجموعة من المبادئ العامة، أننا نتجه دائمًا إلى هدم مجموعة من الممكنات المجردة، وأينما تأخذ معرفتنا صورة الأحكام الكلية، فإن أحكامها تكون أولا هادمة للموضوعات الخارجية؛ إذ تبين لنا هذه الأحكام بصورة غير مباشرة دائمًا ما هو موجود فى عالم المعانى الخارجية بعد أن تبين أولا ما ليس موجودًا فيه.

وينتج عن ذلك أن الأحكام الحملية الكلية التى تعد دائمًا ذات قوة سلبية، ترشدنا عن ما قد يوجد فى عالم المعانى الخارجية الذى ما زال يمثل بالنسبة إلينا فى هذه المرحلة عالم الوجود، بسبب الصلة العلنية أو الضمنية بين الأحكام الحملية

الكلية والأحكام المنفصلة أى مثل أحكام من صنف الحكم "إما .. أو". فمن يدرس الفرد موضوعًا مثلاً ويعتقد أن قدرته على إصدار أحكام كلية عنه كما يحدث فى الرياضيات فيكون ماثلاً أمام عقله أسئلة تتحمل إجابات بديلة. فيحكم أن "أ" إذا كان موجودًا فإنه يكون إما "ب" أو "جـ". وربما قد يبين البحث المستقبلى عدم وجود أى "أ" يكون "ب". وبذلك يقلل عدد الممكنات المجردة وتقل موضوعات عالم الوجود، خاصة حين ينظر له بوصفه عالم المعانى الخارجية ويصبح عالمًا محدودًا، تكون فيه "أ" فى حالة وجوده "جـ" فقط. ولذا يكون هدف كل أحكامنا الكلية وبمساعدة الأحكام المنفصلة تمكننا من تحديد عالم الوجود بحذف بعض الممكنات الظاهرة بوصفها مستحيلة الوجود فعلاً، والنظر للبدائل الباقية ليس بوصفها تقدم تفسيرًا محددًا لما هو موجود بصورة عامة، وإنما بوصفها تقدم تفسيرًا أكثر تحديدًا من ذلك التفسير الذى نكون قد بدأنا به. فحين نقوم بإصدار أحكام كلية نحاول تقليل البدائل الممكنة المجردة ونحدد ما قد يوجد فى العالم الخارجى هناك موضوعات بوصفها تلك الموضوعات التى تستطيع أن تحافظ على وجودها خلال كل مراحل الهدم المثالية التى يمر بها الفرد، أثناء إصداره للحكم. لذلك حين تفصل الأفكار عن معناها الخارجى تكافح للوصول من خلال الأحكام الكلية إلى الحقيقة البعيدة. يصبح المبدأ الذى تعتمد عليه نفس مبدأ "إسبينوزا"؛ أى "يكون الحد الكلى سلبًا"(١). فتعد الحقيقة الكلية السيف البتار لما قد يبدو موجودًا، وفى الوقت نفسه يثبت عدم إمكان وجوده.

كذلك يلاحظ – بالنسبة إلى الأحكام المنفصلة ذاتها – أنها تثبت العالم الخارجى بعد إنكاره أولا. فحين يصدر المرء حكمًا منفصلاً يجب أن يقول "إن أ يكون إما ب" أو "جـ" وليس هناك ممكن آخر متاح. ويعد الحكم الانفصالى الواضح والكامل متمثلاً فى الحكم القائل إن "أ إما أن يكون ب أو لا ب"؛ حيث تكونان "ب" و"لا ب" العضوين البديلين فى الثنائية؛ أى يمثلان القسمين الرئيسيين فى عالم المقال الذى تبحث عن وجوده أو يكون محل بحث نظرى من جانبك وقابلاً للإدراك.

---

(١) "Omnis Deter minatio est Negatio".

ويعد هذا الموقف العام لكل عملياتنا الفكرية فـي كـل مجـالات البحـث، وبالأخص فى مجال الرياضيات؛ حيث نتعامل مع حقيقـة كليـة ونفـسر النتـائج المتعلقة بالوجود فى الوقت الذى ننظر للواقع بوصفة شيئًا آخر غير الفكر موقفًا يـدفعنا للعديد من الاستفسارات. فنلاحظ فى المقام الأول أن كل حـدود تفـسيرنا الكلـى والنظرى المجرد للعالم حين ننظر له بوصفه عالمًا للمعانى الخارجى تتأثر دائمًـا بمثل هذه الاعتبارات. فحين نقوم بمثل هذه التفسيرات من خلال قضايا وأحكام كلية لا نصف إطلاقًا وجود الأشياء بصورة محددة ومباشرة وكما هى موجودة؛ إذ إننـا فى أفضل الأحوال وحتى مع ثقتنا فى حقائقنا الكلية لا نتحدث إلا عن واقع خارجى غير موجود ونضيف أن البدائل القابلة للتحديد الباقية والممكنة نظريـا تقـدم لنـا بصورة محددة عالمًا واحدًا معينًا وليس آخر. ومع ذلك يمكن القول وبعيدًا عن أى نظرة شكية بالنسبة إلى مصداقية أحكامنا الكلية ذاتها أنها فـى أفـضل الأحـوال توجهنا إلى بحث لا نهاية له. نشرع فيه إلى "استنفاد" كل البدائل الممكنة والوصول فى النهاية إلى الإمكانية الصحيحة النهائية التى تستطيع البقاء وتحولها إلى شـىء محدد تمامًا. ولذلك أينما كان المبدأ الوحيد يتمثل فى أن "الحد الكلى يكون سلبيًّا" لا يصبح مثل هذا البحث لا نهاية له وإنما يكون ميئوسًا منه أيضًا.

ولذلك، ولهذا السبب، لا يستطيع العلم الرياضى ما دام يتعامل مـع حقـائق كلية أن يستبدل بالعلوم بالطبيعية مهارته فى البناء النظرى ويحل محلها فى تفسير العالم بأحكامه الكلية ومصداقيتها. فلئن كان فى كل خطوة من خطواتـه المنهجيـة يتخلص من الممكنات الزائفة، وبالتالى يحدد مـا قـد يـسمى بمجـال الممكنـات الصحيحة، فإنه فى كل خطوة يخطوها يزداد مجال عالم الممكنات ما دمت تنظـر لموضوعك بوصفه موضوعا خارجيا مستقلاً. وإذا لم يوضع "مبدأ" آخر غير مجرد مبدأ "السلب" لتحديد عالم الوجود الصحيح فلن يكون هناك أى تحديد نهـائى علـى الإطلاق. فمثلاً إذا حكمنا بالنظر لعالم المعانى الخارجية "أن أ لا يمكن أن يكـون ب" فإن السؤال الذى يفرض نفسه ماذا تكون إذن؟ والإجابة المحتملة والوحيدة أنه قـد يكون أى شىء آخر. فإذا أجبنا أنه من الممكن أن يكون "جـ" مثلاً، فإن أى عمليـة فكرية مستقبلية ربما تحذف هذا الاحتمال أو أى احتمال آخر قد نفترضـه. لـذلك

نلاحظ أننا لا نصل أبدا إلى أى محتويات إيجابية للوجود ولا نمارس إلا عملية حذف الممكنات. وهكذا لا نستمر إلى ما لا نهاية فى ممارسة هذه العملية اللامتناهية فقط، وإنما دون وجود أى أمل فى الوصول إلى أى محتويات إجابة من ممارسة هذه العملية. وتلك تعد الآفة الرئيسية لعملية التفسير بقضايا وأحكام كلية مجردة عن العالم والطبيعة الخارجية للأشياء.

ومع ذلك يظل لهذا التفسير جانب آخر؛ فلقد وضحنا أن هذه الصفة السلبية للأحكام الكلية تظل صحيحة وصفة ملاصقة لها ما دامت تفصل حين تصدر الحكم بين المعانى الداخلية والخارجية وترى الواقع مستقلاً وقائمًا فى الخارج. فإذا ما وجهت انتباهك وجهة أخرى تجاه عالم الأفكار بوصفها المعانى الداخلية ستجد أن هذه الأفكار قد انتعشت حياتها الباطنية من جراء هذه العملية. فحين تنظر إلى مجموعة أفكارك بوصفها تناظر آخر قائمًا هناك فى الخارج، فإذا بأحكامك الكلية توضح لك هذا الآخر الذى لم يوجد بعد أو "غير الموجود"، وتترك فى الوقت نفسه ما هو موجود تمثلاً فى مجرد مجموعة من الممكنات القابلة للحذف، والتى لم يتم استبعادها بعد. أما إذا نظرت للمعنى الباطنى للفكر بوصفه حياة فى حد ذاتها، وأدركت القضايا الرياضية المركبة أو أى أبنية عقلية أخرى للتعبيرات الباطنية عن أهدافك الفكرية، فإنك تشعر أنك قد اكتشفت بالفعل بناءً إيجابيًا لعالم إذا ما قورن بتلك الوقائع الخارجية يبدو مجرد ظلال، ثم تتساءل أيوجد بالفعل هذا البناء فى الخارج؟ أيكون بالتحديد هذا الجانب الإيجابى لكل هذا البناء حاضرًا فى هذا العالم؟ من الواضح أن أحكامك الكلية لا تستطيع إجابة هذين السؤالين. فإذا نظرنا مثلاً للقضية البسيطة القائلة إن "٢+٢= ٤"، وتمت البرهنة على صحة هذه القضية برهنة عقلية، وثبت أنها نتيجة ضرورية، فإن ذلك لا يعنى معرفة أن هناك عالمًا خارجيًا مستقلاً يحوى مجموعة من الموضوعات الحقيقية والصحيحة؛ أى يحوى تنوعا حقيقيًا ونهائيًا من الموضوعات التى يمكن عد أى عددين اثنين منها أو أربع؛ إذ إن ذلك لا يمكن أن تعرفه إلا بما يُسمى عادة "بالتجربة الخارجية" لهذا العالم الخارجى. من ناحية أخرى، فأن تلاحظ فى باطنك حين تتم العمليات الفكرية الباطنية ما قد يجعلك تصف هذا الحكم بأنه حكم ضرورى فإنك تكون قد أدركت صفة

إيجابية لإحدى أفكارك. لذلك تظهر التفسيرات والأحكام الكلية ذات قيمة إيجابية فى عالم المعانى الباطنية وذات قيمة سلبية فى الوقت نفسه للموضوعات الأخرى.

ننتقل إلى الأحكام "الجزئية التى تتم الإشارة إليها دائمًا فى المنطق الحديث"، والتى يتم التعبير عنها فى صورة "بعض أ ب" أو "بعض أ ليس ب"[٢]. وتعد هذه الأحكام من الأحكام النموذجية التى تؤكد الوجود بصورة إيجابية فى الموضوع الخارجى، وبالتالى تختلف عن الأحكام الكلية وتتناقض معها. ويمكنها عبور الفجوة التى يقال إنها تفصل المعانى الداخلية عن الخارجية عن طريق اعتمادها على ما يسمى "بالخبرة الخارجية"؛ إذ يمكن إطلاقًا لأى عملية فكرية خالصة أن تثبت أى حكم من الأحكام الجزئية عن الموضوعات الخارجية، ولذلك يجب أن نعتمد على الخبرة الخارجية، من جانب آخر دائمًا ما ينظر لكل الأحكام التجريبية عن موضوعات المعنى الخارجى على أنها يجب أن تأخذ صورة الأحكام الجزئية. وتعد فى آنٍ واحد إيجابية، وغير محددة بصورة كافية. فلا تعبر فقط عن واقعة أن هناك بعض الحالات التى يمكن أن يكون فيها "بعض أ ب" ممكنة الوجود فى موضوع خارجى هناك يمكن أن ندركه، وإنما تكون موجودة بالفعل. وتتمثل نقيصة هذا النوع من الأحكام فى أنها لا تخبرنا إطلاقًا، وبالتحديد، هذا الموضوع الموجود، ويمثل حالة من الحالات التى تكون فيها بعض "أ ب" بالفعل. بمعنى آخر أنها أحكام جزئية وليست فردية. ومع ذلك – كما سنرى فيما بعد – فقد لاحظنا إلى حد ما بعض صوره، وأن ما نطلبه من عملياتنا المعرفية بالنسبة إلى وجود الأشياء أن تبين لنا ما هو الوجود أو الواقع بوصفه كلا فرديًا أو بوصفه هذا الكل الفردى الموجود؛ لذلك يمكن القول إن الأحكام الجزئية أى الأحكام الخاصة بالخبرة الخارجية تشير بالتحديد إلى الطبيعة التى ينسبها تفكيرنا العادى للوجود ولما نطلبه من الآخر الذى نبحث عنه[٣].

---

(٢) عند "شارلزبيرس" و"شرودر" و"فين" وبرينتانو فى مؤلفاته النفسية.

(٣) إن القول بأن عمليات التفسير المثالية الخالصة بوصفها معانى داخلية فقط، لا يمكن أن تنتج قضايا جزئية عن موضوعاتها الخارجية، قد تم مناقشته عند شرودر وآخرين. انظر "شرودر" كتاب "جبر

باختصار شديد، يتمثل موقفنا فى أن لدينا دائمًا مجموعة من المعانى الداخلية، ونسعى لتطويرها فى الخبرة حيث تصبح فيها شيئًا له قيمة كلية وإن كانت جزئية دائمًا. ولذلك تظل هذه المعانى غير كافية أو مرضية، ونحاول أن ندرك "الآخر" الذى قد تحصل فيه هذه المعانى على تحققها النهائى. ونرى أفكارنا بوصفها ظلالاً أو محاكية لهذا الآخر، ونصدر أحكامًا عن كيف يصورونه أو ينوبون عنه. وحين ندرس جوانب الواقع القابلة للتعبير بصورة كلية نشعر أن فى مثل هذه الحالات الشبيهة بحكمنا بأن "٢+ ٢= ٤" نستطيع أن نحدد مسبقًا فى الفكر تكوين الموضوع الخارجى أو تشكيله. فى حين أن فحصنا الدقيق لهذه الحالة يبين لنا أن مثل هذه التحديدات المسبقة لا تكشف لنا فى الوجود المحدد مسبقًا إلا أبنية مثالية معينة تم استبعادها بعد أن كانت فى البداية من الممكن وجودها، ولا نستطيع

المنطق"، والحقيقة أن الدفاع عن هذا القول مسألة تخص المنطق الصورى، وتبعدنا عن مجال بحثنا. ونستطيع توضيح ذلك بالقول باختصار شديد من خلال المثال التالى (١) إذا لم يتم اعتبار "الحكمة" نابعة بالضرورة من طبيعة الإنسان، فإنك لن تستطيع أن تستنتج من العمليات الفكرية، ما إذا كان هناك إنسان عاقل أم لا، ما دمت تنظر للإنسان بوصفه موضوعًا خارجيًا. وعليك أن تنتقل إلى مجال الخبرة الخارجية، فإذا ما وجدت إنسانًا، وليكن سقراط مثلاً، عاقلاً، يكون الأمر قد حسم لصالح الحكم القائل بأن "بعض الناس عقلاء". (٢) من ناحية أخرى، فى حالة القول بأن "الحكمة" تنبع بالضرورة من طبيعة الإنسان ستدرك بالفعل ومن مجرد التفكير العقلى أنه إذا كان هناك إنسان موجود فإنه يكون حكيمًا. ومع ذلك وبعيدًا عن "الخبرة الخارجية" ذاتها، ومن خلال الاعتماد على الأفكار الخالصة لن تستطيع أن تعرف ما إذا كان هناك إنسان موجود بالفعل أم لا. ولن تستطيع الحكم بصحة القضية القائلة "إن بعض الناس عقلاء" بالرغم من عملياتك الفكرية المجردة إلا إذا وجدت أن هذا الإنسان موجود بالفعل فى عالم المعانى الخارجية. وتعد تلك النتيجة مسألة حتمية ما دام يتم الفصل بين المعانى الخارجية والداخلية. وتظل صحيحة إذا ما ظل الفصل قائمًا. وحين ينتقل المنطق القديم من الكليات إلى الجزئيات المندرجة تحتها أو الاستدلال على نتائج جزئية من مقدمات كلية، فإنه يفعل ذلك بالاعتماد على افتراض غير مبرر بالوجود الخارجى للموضوعات التى يتم الحكم عليها فى الوقت الذى يؤكد فيه دائمًا الفصل بين المعنى الخارجى والداخلى. حقيقة أن العملية الاستدلالية تعد خبرة فى حد ذاتها، ولكنها حسب الفرض خبرة بالمعنى الداخلى وليست بالمعانى الخارجية التى يعتبرها مثل هذا النوع من التفكير معانى تمثل الواقع الخارجى وموجودة بالفعل.

أن نعرف ما قد يحتويه الوجود بصورة إيجابية لما يمكن اعتباره "الآخر" الخارجي.

السؤال الآن كيف نكتشف أو نحاول اكتشاف هذا التحقق المرغوب لهدفنا؟ الإجابة الواضحة من خلال "الخبرة الخارجية". ومن الواضح أيضًا أن هذه الخبرة الخارجية لا يمكن وصفها بما يسمى "الخبرة الخالصة" التى يبحث عنها "المتصوف" بعيدا عن الأفكار وبصورة مستقلة عنها. ولقد عرفنا ماذا اكتشفه المتصوف، وكيف كان التجريبى الوحيد الذى لم يتناقض مع ذاته، كذلك لا يعنى ما يسميه عادة الفهم العام "الخبرة" المحتوى المباشر الخالص، ولا يعنى أيضًا بالخبرة كل ما يمكن ملاحظته أو إدراكه فى الواقع، وإنما تكون "خبرة" منتقاة ومختارة بعناية وانتباه وقصد. تهتدى بالأفكار التى تكون ناقصة مثل معانينا الداخلية لذلك تأخذ صورة الاستفسارات والتساؤلات، وتمثل خططًا مثالية ثم تتساءل أيوجد فى هذا الموضوع الخارجى الحقيقى أى وقائع مطابقة لهذه الخطط؟ من الواضح أن هذا التساؤل ملىء بالفروض المثالية المسبقة التى تجعل من يضعه من الصعب أن يعتبر نفسه فيلسوفًا تجريبيًّا خالصًا. ولن يكون تجريبيًّا خالصًا إلا إذا صار متصوفًا. ورفض الأفكار أو وضع الفروض إلا بالقدر الذى يعينه على نشر مذهبه وتعليمه. فى حين أن الفيلسوف التجريبى العلمى لديه فروضه أى المعانى الداخلية والأبنية المثالية التى يختار عمدا إخضاعها لما يسميه "خبرة خارجية"، فإذا ما سألته لماذا يفعل ذلك؟ يجيب مباشرة أن ليس لديه وسيلة أخرى لمعرفة "الموضوع الخارجى" الماثل هناك. ويلاحظ أن هذه الإجابة تعنى دائمًا أكثر مما يقصده الفيلسوف التجريبى. إن رغبة أى فيلسوف تجريبى عادى مهما بلغت دقة أحكامه العلمية، ومهما بلغت درجة يقينه بأن الفكرة وموضوعها الحقيقى يشكلان جانبين منفصلين للوجود، تتمثل دائمًا فى إثراء المعانى الداخلية بأن يقدم لها معيارًا للاختيار لا يمكن أن يحققوه بأنفسهم، الأمر الذى لا يتسق تمامًا مع أى واقعية نظرية مجردة، أى التى تتجاوز دائمًا فروضها التى بدأت منها. بعبارة أكثر بساطة يفكر الإنسان لكى يسيطر على عالمه وبالتالى على ذاته؛ فستقرر الخبرة الخارجية السؤال الذى قد تتركه المعانى الداخلية الخالصة دون إجابة؛ فإذا ما تم طرح السؤال مرة أخرى

عن أى خبرة تتحدث؟ تكون الإجابة دائما ليست أى خبرة قد تختارها وإنما نوع الخبرة الذى يحدده السؤال المطروح، أى الخبرة التى تحسم الصراع بين الأفكار المختلفة وتحددها وفقا لمعناها الصحيح.

دائمًا ما يتم الاعتماد على "خاصية الهدم" أو "القوة المهيمنة" للوقائع التجريبية العنيدة. ولئن كانت هذه الخاصية صحيحة بالفعل، فإن هذه القوة الهادمة للخبرة لم تكن إطلاقًا واقعية مباشرة أى تعد شيئًا نسبيًّا بالنسبة إلى الأفكار الجزئية المعنية. إذ كما أكرر دائمًا أن ما يسمى "بخبرتنا الخارجية" أى خبرتنا بوصفها شيئًا آخرًا غير المعانى التى نقصدها، وننظر لها دائمًا بوصفها تؤكد صحتها أو عدم صحتها هنا أو هناك، لا تقدم شيئًا لأى سؤال يتعلق بالحقيقة أكثر من تحديد موضوعاتنا المثالية التى تقرر موقفها فى حالات جزئية محددة، ويكون مجموع صفاتها ومعناها لدينا قد تحدد فقط من جانب الأفكار التى عندنا. بمعنى آخر تكون الأحكام التجريبية دائمًا أحكامًا جزئية؛ لذلك لا تستطيع هذه الأحكام أن تثبت بنفسها أو وحدها أو تدحض كل معانى أفكارنا. وتعتمد فى إثباتها أو رفضها على نوع الأسئلة التى يكون قد تم طرحها من جانب المعانى الداخلية نفسها.

تستطيع الوقائع التجريبية بالفعل إثبات بطلان الأحكام الكلية المجردة حين تظهر حالات جزئية مناقضة لهذه الأحكام، ولكنها لا تستطيع أن تؤكد بذاتها بأن هذه الأفكار التى أنكرت صحتها، لا توجد وقائع تماثلها فى العالم الخارجى كله، غير تلك الوقائع الجزئية التى لم تتطابق معها وأثبتت بطلانها؛ لذلك إذا لم أختر فكريًّا الاعتماد على رهان "الخبرة الخارجية" وعلى حالة واحدة من حالاتها، لن أتأثر منطقيًّا بالخبرة الجزئية التى قد تصيبنى بخيبة الأمل؛ فإذا ما أخذ المعنى الداخلى الذى أقصده صورة خطة فعل خارجى معين؛ فمن الممكن تكرار الفعل فى حالة الهزيمة مرة أخرى. ولقد بينت الإرادة الإنسانية لنا على مر العصور قدرتها على تخطى أى خبرة جزئية تحاول هزيمتها إلا إذا كانت أفكارها قد عزمت على تقبل الهزيمة. فتستطيع الأفكار أن تكون صلبة وعنيدة مثل الوقائع الجزئية تمامًا، وتستطيع أيضًا أن تدوم فترة أطول منها، بل والقدرة على سحق هذه الوقائع فى

النهاية والقضاء عليها. وإذا كان المعنى الداخلى أحيانًا ليس أكثر من مجرد مفهوم يحاكى الوقائع، مثل الفرض العلمى الذى لا يصور إلا طبيعة واقعة خارجية معينة، وكان فشله التجريبى دليلاً على عدم صدقة بالنسبة إلى هذه الواقعية؛ فإن ذلك لا يعنى عدم صدقه على العالم ككل أو لا يكون صحيحًا فى مناطق أخرى من العالم. فلا تستطيع "الخبرة" الخارجية الجزئية تحقيق السلب المطلق أو النفى الكامل والنهائى.

من جهة أخرى ولنفس السبب أيضًا لا تستطيع "خبرتنا" حين تتم مقارنتها بالمعانى الداخلية أن تؤكد بصورة قاطعة أو ببرهنة كاملة أى حكم كلى نكون قد أصدرناه وفقًا للمعانى الداخلية. فلا تستطيع "الخبرة" إصدار أى حكم كلى، ويعد الحكم بأن "بعض أ ب" الحكم الوحيد المتاح "للخبرة"، ما دمت تفصل بينها وبين أفكارك، وتعتمد عليها فى معرفة موضوعك الخارجى. ويمكن القول إن هذا النمط من الحكم يمثل التحديد المعروف للعملية الاستقرائية فى العلم؛ إذ لا يعود الفضل فى اعتقادنا فى وجود صفات كلية لعالم الموضوعات الخارجية، إلا أننا كلنا تجريبيون فقط، وإنما لكوننا نرى بعض أفكارنا تحدد مسبقا طبيعة الأشياء، ولذلك ندرك الوجود بوصفه محققا للمعانى الداخلية؛ فبأى حق يمكن أن ندعى ذلك؟

وتظهر كل هذه الاعتبارات حين يتم تأكيد الفصل بين المعانى الداخلية والمعانى الخارجية واعتباره أمرًا صحيحًا وفعليًّا. ولقد بدا ذلك واضحا فى كل عالم المفهوم الثالث للوجود. وكل من قالوا بهذا المفهوم الثالث أى من حاولوا تعديل واقعيتهم وما زالوا يؤكدون أن التناقض بين المعانى الخارجية والداخلية صحيح ونهائى. قد اعتمدوا على هذين النمطين الرئيسين من الحكم؛ فإذا كان علماء الرياضيات يستخدمون الأحكام الوجودية كما قد وضحنا من قبل فإنهم يستخدمون أيضًا الأحكام الجزئية ويعتمدون على ما يشكل لأفكارهم وبصورة نسبية لحد ما عالمًا خارجيًّا للخبرة. وحين اعتقد دارسو الطبيعة بدورهم فى دقة علمهم واستخدام الأحكام الجزئية، بدأو يتجهون إلى المعانى الداخلية بوصفها الضمان الوحيد مثلما اتجه علماء الرياضيات حين قالوا بالحقيقة الكلية.

ويستفيد هذان النمطان من الأحكام أى الأحكام الكلية والجزئية من "الخبرة"؛ فتصدر الأحكام الكلية كما قد لاحظنا فى عالم تكون فيه كل من الفكرة والخبرة قد انصهرتا بالفعل فى كل واحد، وهذا العالم هو بالتحديد عالم المعانى الداخلية؛ حيث يقوم الفرد بوضع أفكاره وبنائها وملاحظة نتائج بنائه؛ إذ يمثل البناء فى وقت واحد "خبرة" بواقعه وفكره؛ أى يمثل فى وقت واحد تعبيرًا عن هدف وملاحظة لما يحدث. ويقوم الفرد بإصدار أحكامه على أساس هذه الأبنية المثالية التى تعتبر فى هذه المرحلة وبطريقة لا تزال غامضة بالنسبة إلينا، صحيحة بالنسبة إلى العالم الآخر، أى عالم المعانى الخارجية الذى يُقال إن هذه الأفكار تحاكيه أو ظلال له(٤). ولئن كان كل حكم من هذا النوع من الأحكام يتضمن فى الحقيقة الوحدة العميقة بين المعانى الخارجية والداخلية، والتى لا تكون واضحة تمامًا فى عالم التصديقات إلا أن هذا التحكم من جانب الفكرة فى الواقعة يكون محدودًا إلى حد ما؛ إذ تحدد الضروريات المثالية فقط الوقائع غير الموجودة وليس الوقائع القائمة بالفعل أو الموجودة.

من ناحية أخرى ما دام عالم المعانى الداخلية كان دائمًا عالمًا محدودًا وجزئيًّا فإننا نسعى دائمًا إلى توسيع نطاقه. ويعتمد الفرد على ما يسمى "بالخبرة الخارجية" وبالتالى على إصدار الأحكام الجزئية التى تمثل النموذج الصحيح للتعبير عن نمطنا الإنسانى من الخبرة الخارجية، ولئن كانت هذه الخبرة توجد مستقلة عن المعانى الداخلية، إلا أنها من خلال الانتقاء والجهد الدءوب يمكن اعتبارها معيارًا نقيس به الموضوعات المثالية، وتستطيع تدريجيًّا الفصل فى أمر هذه الموضوعات المثالية. ودائمًا ما يُقال عن هذه الخبرة بوصفها مستقلة عن الأفكار أنها تعد دليلاً على الموضوعات الخارجية ذاتها وتعبيرا عنها. ومع ذلك لم تعد تمثل للعقل المستنير أشياء فى ذاتها، ولم يعد ينظر إلى هذه الموضوعات على أنها مباينة للأفكار على الرغم من عدم القدرة على تفسير ذلك الاعتقاد بعدم التباين.

---

(٤) ويمكن القول أيضًا "صالحة أو سارية المفعول بالمعنى البراجماتى لمعنى الصلاحية". (المترجم).

(٣)

بقى هناك جانب آخر من جوانب الموقف الخاص بأحكامنا لم يحظ بالاهتمام الكافى؛ فقد سبق أن اعترضنا على هذا المفهوم الثالث للوجود بأنه فى أفضل حالاته يترك الواقع كلا مجردًا ولا يؤكد فردانية الوجود. ومن الواجب علينا أن نعبر عن هذا الاعتراض بصورة أوضح؛ إذ كما قد لاحظنا أن كل أحكامنا الكلية والجزئية تترك الوجود غير محدد؛ فهل يمكن اعتبار هذه النظرة للوجود نظرة نهائية وكافية؟

تأخذ الأفكار- كما سبق أن أوضحنا- دائمًا الصورة الكلية المجردة، وقد تتفق الخبرة الخارجية حين نفصل بينها وبين المعانى الداخلية مع الأفكار أو لا تتفق معها فى حالات جزئية معينة. السؤال الآن ما دامت الأفكار تسعى دائمًا للآخر وتحاكيه ألا تعبر دائمًا عن ما يعنيه الفهم العام بفردانية هذا الموضوع الخارجى؟ بمعنى آخر هل تقدم الخبرة الخارجية لنا الأشياء الفردية أو الفرادى منها؟ (٥)

دائمًا ما تحصل على إجابة حاسمة إذا ما وجه هذا السؤال إلى الفهم العام؛ فمن منا لا يعرف أن معرفتنا تبدأ بالوقائع الفردية؟ فيعرف الطفل مربيته أولاً، فوالدته، فألعابه، ثم يدرك بعد ذلك الصفات الكلية للأشياء. فتعد معرفة الفردى مسألة واضحة ومألوفة فى كل من المعرفة والوجود.

ولا يتسع المجال هنا لعرض كل عيوب هذه النظرية وإثبات عدم دقتها؛ فلئن كان الطفل يعرف أولاً الموضوعات التى تعتبرها ميتافيزيقا الفهم العام موضوعات فردية، فإنه من الواضح أنه يعرفها من خلال خصائصها وصفاتها وملامحها القابلة للتعرف، والتى تعد لهذا السبب صفات أو ملامح كلية مجردة؛ فتحاول كل الحيوانات التكيف دائمًا مع ماهيات عالمها، وتبحث عن الموضوعات وتطاردها

---

(٥) لقد ناقشت هذه النقطة بالتفصيل فى الملحق الإضافى فى كتابى "مفهوم الله" ، انظر الفصل الثالث من الملحق من ص٢١٧-٢٧١.

بسبب رائحتها، ومذاقها، ولونها، وشكلها، وملمسها، وأسلوب حركتها، باختصار بسبب الصفات المشتركة بين الموضوعات والخبرات المتعددة، والتى لا ندركها دائمًا من الناحية التجريبية إلا إذا طابقت صدفة موجودًا فرديًا أو خبرة فردية؛ فرؤية الطفل لكل الرجال والنساء فى بداية حياته آباء وأمهات له، تبين لنا كما قال "أرسطو" – أن وعينا الأولى يكون دائمًا وعيًا مبهمًا بالكلى.

والحقيقة أن ما سبق لا يعد صحيحًا فقط بالنسبة إلى بداية معرفتنا، وإنما أيضا إلى نهايتها أو ما يترتب عليها. فلا تقدم المعانى الداخلية لدينا نحن البشر أى معرفة بالفردى، ولا تنتج المعانى الخارجية أمامنا أى موضوع فردى يمكن أن نتعرف عليه. فلا تستطيع المعانى الداخلية أو المعانى الخارجية فى حال انفصالها عن بعضها البعض أن تعد أى منها كافية لتجسيد الفردية فى الموضوعات.

يتصف الفرد بالتفرد، ولا يوجد له شبيه أو آخر؛ فإذا كان "سقراط" فردًا، فلا يوجد إلا سقراط واحد فى العالم. وإذا كنت فردًا لا يوجد فى العالم كله فرد آخر يمكن أن يأخذ مكانك أو يحل محلك. وإذا كان الله فردًا فإنه لا وجود لأى إله آخر كما يقول الموحدون.

تستطيع بالطبع بعد وضع صفة "التفرد" فى اعتبارك أن تقوم بصفة عامة، وكطريقة لحل المشكلة من خلال الموجودات الواقعية، بتعريف الطبيعة المجردة والمثالية "للفردية" لذاتها، إلا أنك فى هذه الحالة لن تستطيع أن توضح ما قد يشكل فردية أى فرد كما هو موجود بالفعل؛ فإذا ما تناولت المشكلة بطريقة أخرى، وحاولت تعريف أحد الأفراد حقيقيًّا كان أو متخيلاً مثل "أخيلوس" أو "سقراط" أو العالم، فإن فكرتك فى اللحظة التى تقوم فيها بالتعريف وبوصفها معنًى داخليًا، تقدم لك مجموعة من الصفات أو مركبًا من الملامح التى قد يجسدها وفقًا لتعريفك أحد الموضوعات الخارجية المستقل عنها. ينتج عن ذلك أن إمكانية وصف أو تصوير الملامح التى تجعل الفرد الخارجى القائم هناك فريدًا قد تلاشت فى نفس لحظة محاولة تعريف ما قد يجعله فردًا؛ فحين يكون موضوعك آخروتعرفه حسب الفرض فقط من محاولة محاكاته فكريًّا أو من اتفاق أفكارك معه

فإنك حين تقوم بتعريفه لا تعرف إلا صفاته ولا تعرف فرديته ذاتها؛ لأنه بوصفه فردا وموجودًا فريدًا لا يمكن أن يوجد شبيه له على الإطلاق. لذلك قد تقوم بتعريف أى شىء إلا فرديته؛ فلم يعد "سقراط" المعّرف المعنى الخارجى الفريد والموجود الفردى المتفرد، وإنما أصبح مجرد صورة من صور البشر أو الإنسان ونمطًا من أنماط البشر. قد تستطيع أن تفترض مسبقًا أن هناك تعبيرًا واحدًا عن هذا النمط وفقًا للمعانى الداخلية التى لديك، ولكنك لا تستطيع أن تحدد على الإطلاق ما يمنع هذا النمط من الرجال المسمى "بسقراط" من أن يتكرر مرة أخرى فى العالم إلا إذا عبرت عن سر الوجود بصورة تختلف عن تلك الصورة التى تتضمن الفصل بين المعانى الداخلية والخارجية. وينطبق الحكم نفسه إذا ما حاولت من الناحية النظرية تعريف المعنى الذى يكون به "الله" أو "العالم" فردًا ولا شبيه له على الإطلاق.

فإذا كانت الأفكار أو المعانى الداخلية لا تستطيع التعبير عن فردية العالم أو فردية أى كائن فيه، فكيف نحصل على الاعتقاد بأن العالم فى الحقيقة فرد؟ وهل تستطيع الخبرة الخارجية أن تقدم لنا الأفراد؟ من الواضح أن الإجابة ستكون بالنفى مرة أخرى؛ فإذا كنت عندما تعرف "سقراط" بفكرة باطنية تعرف نمطًا من أنماط الإنسان ولا تعرف كائنًا فريدًا لا شبيه له، فمن الممكن القول أيضًا وبالصورة نفسها أنه إذا كانت لديك أية خبرة تمكنك من القول مباشرة "بأن هذا هو سقراط" فأنت لم تقدم لنفسك فى هذه الحالة أيضًا إلا نموذجًا لإنسان يمكن ملاحظته تجريبيًّا؛ أى نموذج خاص من الخبرة. وحين تقابل فى الحياة أسرتك وأصدقاءك تؤكد دائمًا المعانى الداخلية التى لديك بمجموعة من الخبرات الخارجية، ولا تثبت إلا مجموعة من الألفاظ المثالية بمجموعة من الحالات الجزئية وليس بكائنات فردية يمكن وصفها مباشرة بأنها فريدة وحاضرة؛ إذ تفترض مسبقًا أن أسرتك وأصدقاءك كائنات فردية. حقيقة من الممكن تبرير هذا الافتراض المسبق من خلال مذهب ميتافيزيقى معين، ولكنه لا يقبل التحقق إطلاقا من خلال الخبرة الخارجية. والواقع أن فى هذا الفرض المسبق يكمن سر الوجود؛ فالماهية كلية مجردة والوجود أى (هذا) يكون فرديًّا؛ فلديك فكرة عن صديقك، وتذهب لمقابلته فتجد أن الفكرة قد

تحققت؛ فماذا تحقق؟ الإجابة أنك قد قابلت نمطًا معينًا من الموضــوع التجريبــى. "صديقى إنسان فريد، ولا يوجد إنسان آخر له نفس صوته أو سلوكه أو صــفاته". فإذا صحَّ ذلك فكيف أكدت خبرتك الشخصية كل ذلك؟ هل رأيت كل الكائنات فــى السماء والأرض؟ قد تجيب قائلاً إن الخبرة الإنسانية تبين عمومًا أن كــل إنــسان يكون فردًا وفريدًا وليس له شبيه على الإطلاق". إذا ما جاءت إجابتك علــى هــذه الصورة فأنت تعتمد على المناهج الاستقرائية العامة. ومع الاعتراف بأهمية هــذه المناهج وقيمها، فإنها لا تعتمد كلية على الخبــرة الخارجيــة كــضمان لــصحتها. وتفترض مسبقا مذهبا ميتافيزيقيًا، ولا تثبت صحته أو تبرهن عليه؛ ذلك إلى جانب أنك لا تتحدث عن أى فرد معين، وإنما عن مبادئ عامة.

والواقع أن مسألة ظهور أى كائن فردى وتقديمه لنفسه فى خبرتك الفرديــة الخارجية أو فى الخبرة الخارجية لغيرك من الناس، بطريقة لا تبين فقط أنه يتصف بكذا وكذا من الصفات، وإنما تؤكد أنه لا يوجد أى شبيه له فى عالم الوجود ككــل، تعد مسألة مربكة ومحيرة لكل من المعانى الداخلية والخارجية ما دامت كانت هذه المعانى إنسانية وينفصل بعضها عن بعض .

من الواضح أن هذه الصعوبة تلقى الضوء على السبب الذى دفــع المفهــوم الثالث للوجود للتصارع مع الفهم العام، ورفض تصور الوجود فرديًــا، وحــصر نفسه فى تشكيل المعانى الداخلية وإثبات صحتها بالخبرة الخارجية، وحاول الاكتفاء بالكليات المجردة التى قد تحقق من خلال الملاحظات الجزئية.

هل يستطيع مثل هذا المفهوم إشباع المعانى الجزئية الداخلية التى نفــصلها عن موضوعاتها الخارجية ونسعى لإثباتها أو رفضها من خلال الخبرة الخارجية؟ الإجابة بالنفى؛ فإذا لم نستطع تعريف الأفراد الذين نسعى إليهم ونبحث عنهم داخليًا أو نجدهم فى الخارج تجريبيًا، فلن يكون هناك شك فى أن كل اهتمامنــا بــالوجود يكون اهتمامًا بالفردية. والآخر الذى نبحث عنه هو ذلك الموضوع الــذى يــؤدى وجوده إلى تحديد أفكارنا لحقيقتها النهائية. ويمكن القول إن ما يكون محــددًا فــى النهاية يستطيع أن يحدد بدوره. والواقع أن فى الوقت الــذى لا نــستطيع نظريًــا

تعريف الأفراد، نحب الأفراد ونعتقد فى وجودهم، وننظر إلى الحقيقة التى علينا أن نتفق معها بوصفها محددة. وهكذا نلاحظ أن كل من يحاول - كما فعل المفهوم الثالث للوجود - أن يعرف عالم الوجود بالمعانى الكلية، وبوصفه خاليًا من الفردية، يبدو مجبرًا على القول "إن الواقعة النهائية أنه لا توجد واقعة فردية أو بمعنى آخر لا يوجد وجود فريد على الإطلاق، وإنما نموذج للوجود أو صنف فقط، لذلك لا يحد الوجود الذى يجب أن تتطابق معه أفكارنا "الأفكار المجردة" مع أى موجود فردى وفريد، وإنما يتركها بدون تحديد نهائى". ألا يعد هذا القول متناقضًا؟ هل يمكن أن يكون غياب "النهائية" هو الواقعة النهائية؟

لقد اكتمل أحد جوانب بحثنا العام فى عالم الأحكام وعمليات الاستدلال وجوانب العلاقة بين الفكر والخبرة. ولئن لم يقدم عرضنا حلا نهائيًّا لمشكلة الطبيعة الكلية للحقيقة، فإنه يبين بعض الملامح المهمة التى يجب أن يتصف بها جوهر "الآخر" الذى نبحث عنه. فلقد وجدنا أن كل خطوة نخطوها تجاه الحقيقة تبعدنا عن الممكنات الغامضة، وتأخذنا تجاه مزيد من التحديد للخبرة والفكرة. ولاحظنا أن أفكارنا نفسها حين تعبر عنها فى صورة فروض أو تعريفات كلية، أو أنساق رياضية قبلية أو أحكام كلية أو شرطية تكون هادمة بصورة عامة للممكنات الغامضة وتتضمن التحديد عن طريق السلب؛ فيكون الوجود إذا نظر إليه بوصفه حقيقة فى جميع الأحوال شيئًا محددًا يحذف ويضم فى الوقت نفسه.

لقد لاحظنا بالنسبة إلى العلاقة المهمة بين الفكر والخبرة الخارجية أن فكرنا يبحث بالفعل فى الخبرة الخارجية عن ما يقرر مطابقة الفرض مع الواقعة أو عدم مطابقتها من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ أن هذه الخبرة الخارجية فى إثباتها للأفكار، وتقديمها لموضوع إيجابى لا يمكن للمعانى الداخلية الإنسانية أن تقيمه لنفسها، لا تزال فى كشفها للواقع لها حدودها الواضحة؛ فنستطيع إثبات فروضنا، ولكنها لا تعد كافية بذاتها؛ إذ إنها تبين لنا فقط بعض الحالات الجزئية التى قد تتفق مع هذه الفروض. لا نستطيع رفض تعميماتنا المثالية إلا حين يتم التعبير عنها فى قضايا كلية لا تستطيع وحدها إثبات نفى محدد بأن تحذف من الوجود "الكل" الذى

قامت فروضنا بتحديده. لذلك يكون أمام إرادتنا فرصة لا حدود لها لكـــى "تحـــاول مرة أخرى" ولا تملك الخبرة الخارجية إطلاقًا القدرة على القضاء أو التخلص مـــن "الأفكار" إلا إذا قامت الأفكار نفسها، ولضرورة دفاعية تقوم بها المعانى الداخليـــة وحدها، باستسلام قائم على أسباب منطقية. وأخيرًا لا تبين لنا الخبرة إطلاقًا، سواء كانت داخلية أو خارجية ما تعتبره واقعًا أو بالتحديد واقعة فردية موجـــودة. ولـــذا حين نبحث عن الخبرة، لا نسعى إلا للحصول على مساعدة لإعطاء أفكارنا نوعـــا من التحديد الإيجابى لهذا المحتوى أو ذاك. وفى حقيقة الأمر ومهما طال بحثنـــا لا نصل إلى هذا التحديد فى عملية خبرتنا الإنسانية؛ فيكون "التحديـــد" بالنـــسبة إلينـــا موضوعًا للحب والأمل والرغبة والإرادة والإيمان والعمل، ولـــيس قائمـــا علـــى الإطلاق أو حاضرًا.

يظل هذا التحديد الفردى نفسه الصفة الأساسية للوجود، ويعد "الحـــد" الـــذى نهدف إليه دائمًا بوصفه مثلاً أعلى. وقد يتصف "الحد" فى الرياضيات بصفة واحدة أو صفتين(٦). فقد يكون "الحد" هو الشيء الذى يمكن الاقتراب منه بواسطة عملية معينـــة، ولكن لا نستطيع الوصول إليه إطلاقًا. فنستطيع الاقتراب ما شئنا من الرقم (٢) بأن نضيف للسلسلة ١+ ١/٢ +١/٤ إلخ..، أو بمعنى آخر وبطريقـــة أخـــرى يمكـــن تعريف "الحد" بأنه النهاية التى لا يمكن الوصول إليها بعملية الإضافة هذه، والتـــى تشغل فى النظام أول مكان يقع مباشرة وراء كل سلسلة المراحل الناقصة التى تقوم العملية السابقة بتعريفها. فيكون الرقم (٢) آخر رقم يقع آخر السلسلة أو الأكبر من كـــل الكـــسور الممكنـــة فـــى السلـــسلة مثـــل ١+١/٢ و ١+١/٢+١/٤، و١+١/٢+١/٤+١/٨، إلخ.... ولأن عادة ما يتم الجمع بين المعنيين "للحـــد" فـــى الرياضيات، فإن المسألة تختلف هنا. فليس الوجـــود موضوعًا نستطيع الاقتـــراب منه متى شئنا لملاحظته قدر الإمكان، ونستطيع فى الوقت الذى لا نحـــصل عليـــه

---

(٦) انظر "جورج كانتور" فى "المجلة السنوية للفلسفة والنقد الفلسفى" العـــدد (٩) ص١١٠. يتـــصف الحـــد النهائى للسلسلة المتقاربة بالصفتين. فى حين أن "اللامتناهى المحدد" بوصفه الحد النهائى لكل سلـــسلة الأعداد يتصف بالصفة الأخيرة من هاتين الصفتين.

كاملاً أو حاضرًا أمام معانينا الداخلية، أن نقترب منه متى شئنا لنعرف أنه موجود. ومع ذلك يعد "الوجود" الذى تبحث أحكامنا وأبحاثنا التجريبية عنه "الموضوع المحدد" الذى تحاول كل أفكارنا وخبراتنا تقرير وضعه والحكم بناء عليه وإحضاره ووصفه فى مجال معانينا الداخلية ، فى حين أنه وفق طبيعة فروضنا الجزئية وخبراتنا الجزئية يقع دائمًا فى الخارج ومنفصلاً عنها.

لذلك إذا استطعنا الوصول إلى هذا القدر من التحديد الذى يمثل هدفنا دائمًا، وتم تأكيد أحكامنا الكلية بخبرة كافية، "وبموضوع فردى" محدد أو بمجموعة من "الموضوعات الفردية"، بحيث لم تصبح هناك أى خبرة تجريبية ممكنة لأى فكرة من أفكارنا، فإننا حينئذ نكون أمام الحضور المباشر للوجود. فيكون الموضوع الواقعى وفقًا لهذه الوجهة من النظر الموجود المباشر وراء كل سلسلة جهودنا الممكنة لتحقيق التحديد الكامل للمعنى الداخلى الكامن لدينا بواسطة أية عملية من عمليات الخبرة المحدودة وأحد التصورات العامة.

وعلى الرغم من هذه النتيجة المجردة التى انتهينا ، إليها ، فإنها تعد ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى المفهوم الثالث للوجود؛ إذ تبين مدى نقصه، وبالتحديد حاجته لرؤية الوجود بوصفه المحدد النهائى الذى يقضى على أى آخر غيره، كما أنها تثبت أن عملية الفصل بين المعانى الداخلية والخارجية عملية خاطئة، ويعد ارتباطها هو الواقعة العميقة لكل الوجود وللعالم.

هكذا انتهينا من أولى المرحلتين اللتين نختتم بهما رحلتنا. وتعلمنا كيف يرتبط المعنى الداخلى "بحده" الخاص به ما دام حدًا. ومع ذلك لم تقدم هذه النظرة للوجود أى تغير لعلاقة "التطابق" التى سبق الإشارة إليها كثيرًا، ويعتبرها الفهم العام من أهم العلاقات التى تربطنا بالوجود. فيجب ألا نسعى فقط للوجود بوصفه هدفًا لنا، وإنما يجب أن تتطابق أفكارنا مع تكوينه الحقيقى إذا أردنا الوصول إلى الحقيقة. يتصف الوجود بمثل هذا التكوين بطريقة ما، ويجب أن نذعن له. وربما قد لا يكون الواقع مستقلاً تمامًا عن فكرنا، إلا أن له على الأقل السلطة والتأثير" ومن الواضح أننا لم نتناول المسألة من هذا الجانب أو كما

عرضها الفهم العام، ولابد من تناولها بالتفسير حتى يكتمل تعريفنا للواقع. لقد انتهينا على الأقل إلى إدراك نقيصة الفصل بين المعانى الداخلية والخارجية، فهل يجب أن يظل هذا الواقع - الذى يجب أن يتطابق معه فكرنا - مستقلاً وقائما خارج العقل؟ من الواضح أن إجابة السؤال تحقق الهدف الذى نسعى إليه.

(٤)

لقد أضفى الزمن جلالاً على تعريف الحقيقة بأنها تعنى التطابق بين الفكرة وموضوعها. ويشعر المرء أن السر الخفى فى هذا التعريف يقوم على علاقتين خفيتين فيه، وأن الربط بين هاتين العلاقتين مطلوب لتكوين "الحقيقة" وتشكيلها؛ فإذا كانت الفكرة صحيحة لابد أن يكون لها موضوع، لذلك يتم السؤال عن ما يشكل العلاقة المسماة بأن لها موضوعًا، ومتى يكون الموضوع موضوعا لفكرة معينة؟ وثانيًا يجب أن تناظر الفكرة موضوعها، وينهض السؤال عن معنى علاقة التناظر. ولقد ظلت كل النظرية الخاصة بطبعة التناظر مهملة حتى فترة قريبة على الرغم من أنها تعد تصورًا أساسيًا من التصورات المنطقية. وظل مفهوم العلاقة التى تجعل من أى موضوع موضوعا حقيقيًا لفكرة معينة صحيحة كانت أو باطلة مهملة لفترة طويلة. فبالنسبة إلى مسألة التطابق: ما مدى التماثل بين الفكرة وموضوعها حتى توصف بأنها فكرة صحيحة؟ تماثل الصورة الفوتوجرافية صاحبها؛ فهل تعد الفكرة الصادقةُ نوعًا من التصوير الفوتوجرافى لموضوعها؟ أو ربما لا تشبه الفكرة موضوعها، ومع ذلك تظل تتفق معه بوصفها فكرة صحيحة؟ أليست البنود فى دفاتر الحسابات لا تشبه الصفقات التجارية التى تشير إليها أو تعبر عنها؟ كذلك أليس ممكنًا أن تكون الأرقام المحاسبية غير صحيحة؟ من الواضح أن طبيعة المطابقة بين الفكرة وموضوعها حين نتحدث عن مصداقية أى فكرة مسألة محل شك وتحتاج إلى مزيد من الدراسة؛ فإذا ما انتقلنا للمشكلة الثانية بين الفكرة وموضوعها؛ فمن الواضح أنها تقع فى تعريف الحقيقة نفسها، فتستطيع الفكرة أن يكون لها موضوع بدون التناظر مع موضوعها، وإلا كيف يكون الزيف أو الخطأ

ممكنًا؟ فأن يكون للفكرة موضوع، وأن تتطابق معه مسألتان مختلفتان، وما طبيعة العلاقة التى تجعل فكرة معينة تخص موضوعًا معينًا سواء كانت الفكرة تمثل الموضوع حقيقة أو لا تمثله؟ من الواضح أن هاتين المشكلتين تشكلان السؤال الرئيسى عن ما هى الحقيقة؟ خاصة من زاوية التطابق بين الداخل والخارج.

إذا كان للفكرة أن تطابق موضوعًا؛ فمن الواضح أن الانطباع الأول يتمثل فى أن الفكرة يجب أن تمتلك دائمًا نوعًا من المشابهة المسبقة أو المماثلة مع موضوعها؛ فهل هذا أمر ضرورى؟ أليس من المعروف مقدمًا أن موضوع الفكرة كواقعة مكتملة يتطلب مشابهتها؟ اهتمت الرياضيات دائمًا بدراسة علاقة "التناظر" بصفة عامة، فكان "التناظر" بصوره المختلفة موضوعًا أساسيًّا فى أى بحث رياضى دقيق. فيمكن إقامة علاقة التناظر أو افتراضها دائمًا إذا كان لديك موضوعان أو منحنيان أو كميتان متغيرتان أو مجموعتان من الموضوعات تحوى الأولى منهما الرموز وتحوى الأخرى الموضوعات المرموز لها. وتعد القدرة على رؤية الموضوعين المتناظرين معًا فى علاقة واحد بواحد من الأمور الضرورية لقيام علاقات التناظر. فيكون هناك هدف واحد فى العقل يستطيع أن يثبت لأحدهما ما يمكن أن يثبته بنفس المعنى وفى الوقت نفسه للموضوع الآخر. وينتج عن هذا النوع من الإثبات تحقيق إمكانية استبدال أحدهما بالآخر أو الكل بالكل والجزء بالجزء والعنصر بالعنصر. فإذا كان لديك عدد من الطاولات ومجموعة من الموضوعات الأخرى، فإنك تستطيع أن تقيم علاقة تناظر بين هذه الطاولات وتلك المجموعة من الموضوعات. وذلك إذا نظمت كل مجموعة منهما فى نظام معين؛ فتقول حينئذ إن أولى الطاولات تتفق مع المجموعة الأولى من الموضوعات الأخرى، وتضع بذلك أول حلقة فى سلسلة من التطابقات، وتتفق الطاولة الثانية مع المجموعة الثانية من الموضوعات وهكذا. ويترتب على ذلك أنك تستطيع أن تعرف عدد الموضوعات إذا كنت تعلم عدد الطاولات. والواقع أن عملية العدد العادية تعتمد على مطابقة أعداد أى سلسلة عددية مثل واحد اثنين ثلاثة، وهكذا مع مجموعة من الموضوعات المختارة لعملية العد من الموضوعات الكثيرة التى لدينا، وينتج عن ذلك أنك تستطيع الوصول لنتائج صحيحة بالنسبة إلى أى موضوعات

تقوم بعدها إذا اعتمدت على عمليات جمع وطرح الأعـداد وحـدها دون النظـر للموضوعات. كما يمكن إقامة علاقة التناظر بين منحنى وظله والمطابقـة نقطـة بنقطة بينهما أو المطابقة بين المنحنى وصورة منقولة له على سطح آخر، وفى هذه الحالة يتشكل عدد كبير من العلاقات بين المنحنى ونقاطـه الظـاهرة علـى هـذا السطح، كذلك تنطبق الحالة نفسها علـى الخريطـة؛ إذ تتطـابق أجزاؤهـا مـع الموضوعات التى تمثلها بطريقة تتحدد بنظام معين للتصوير أو الإسـقاط أو نقـل الموضوع على الخريطة.

ويمكن، وفق الطبيعة العامة لعلاقة التنـاظر، أن يتنـاظر موضـوعان أو مجموعتان من الموضوعات بحيث يتطابقان مع بعضهما جزءًا بجـزء أو عـضوًا بعضو بطرق مختلفة تمامًا. فحين نقوم بعَدِّ الموضوعات، لا يشكل نظام العـدد أى فرق بالنسبة إليها؛ أى لا تتأثر بالطريقة التى يتم بها التطابق فى نظام العدد. فيمكن حين ترسم الخريطة أن يستخدم طريقة رسم "مركاتور" الإسـقاطية أو أى طريقـة أخرى[(٧)]. وتستطيع فى جميع الأحوال أن تحصل على تطابق دقيق بين الخريطـة والموضوع المنقول جزءًا بجزء على الرغم من تغير الطريقة المتبعة فى التصوير أو الرسم. وتتغير الطريقة التى تتم بها المطابقة حسب مدى نجاحها وفائـدتها فـى قياس المسافات على الخريطة أو تحديد النقاط عليها؛ إذ تشبع كل طريقة من طرق المطابقة هدفًا محددًا، كأن يتم إقامة صور إسقاطية للمنحنيات أو نقـل نـسق مـن العلاقات إلى نسق آخر، وتوصف بأنها صحيحة إذا ما حققت الهـدف منهـا. ولا تتضمن عملية المطابقة وجود مجموعة من الصفات المشتركة بـين الموضـوعين المتناظرين بحيث يمكن القول بأن أحد الموضوعين يشبه الآخر فى المظهر فقـط؛ فقد تشبه الصورة الضوئية صاحبها وتشبه الخريطة الأرض التى تصورها. ومـع ذلك لا تبدو الرموز الجبرية أمام حواسنا متشابهة مع الموضوعات التى ترمز لهـا حين يتم إقامة "التناظر"، كذلك لا تتشابه الأرقام فى دفتر الحسابات مـع العمليـات

---

(٧) الإسقاط المركاتورى: طريقة فى رسم الخرائط تمثل فيها خطوط الطول ودوائـر العـرض بخطـوط مستقيمة وليست منحنية. (المترجم).

التجارية والصفقات فى المظهر الحسى على الرغم من تطابقها معها. فلا يمنع عدم التشابه فى المظهر بين موضوعين قيام عملية التناظر بينهما؛ إذ تتضمن عملية التناظر وجود نسق معين من الصفات المثالية القابلة للتحديد والتعريف بين الموضوعين المتناظرين واشتراكهما فى إشباع أحد أهداف فكرية معينة فى هذه الصفات؛ أى تجعلنا نراها صفات واحدة تحقق مرادنا من القيام بعملية التناظر بينهما.

فإذا ما طبقنا كل هذه الاعتبارات السابقة الخاصة بعملية التناظر على تعريف الحقيقة، لوجدنا أولا أن الفكرة الصحيحة لا تحتاج حين نطابق بينها وبين موضوعها لأن تتفق معه أو تشبهه بصورة جزئية أو كلية، ولا تحتاج الفكرة العلمية عن "اللون" أن تكون هى نفسها لونًا أو صورة لألوان، ولا تحتاج الفكرة الصحيحة عن الكلب أن تنبح هى نفسها لكى تكون فكرة صائبة. حقيقة قد تتطابق الصورة الفوتوجرافية والتمثال الشمعى مع الموضوع الذى يصوره، إلا أن هذه المطابقة لا تشكل أية قيمة علمية. ولئن كانت الصور الضوئية تساعد على الوصول إلى أفكار علمية أعلى قيمة من الصور الشمعية إلا أنك لا تستطيع تصوير النظام الشمسى أو مكونات الجزىء، كذلك من الواضح أنك تستطيع التعبير رمزيًا بأفكار رمزية تطابق بدقة كثيرا من الحقائق الدقيقة الخاصة بالنظام الشمسى والجزىء، وتكون هذه الأفكار الرمزية أكثر دقة من الصور التى قد تطابق الملامح المرئية لهذه الموضوعات. ولئن كانت صور أشعة إكس تستطيع كشف البناء الداخلى لمجموعة من الموضوعات الصلبة، فإن طالب الطب حين يدرس تشريح المخ، يكون لديه مجموعة كبيرة من الأفكار الرمزية عن بناء المخ تزداد قيمة تناظرها مع موضوعاتها عن قيمة كل ما قد نأمل فى الحصول عليه من تصوير المخ بأشعة إكس. لا تحقق الصور هدف العلم إذ تقدم فى أفضل الحالات أفكارًا لجانب واحد من جوانب الموضوعات المرئية. فهدف العلم معرفة الأفكار التى تناظر بصورة رمزية بعض الجوانب المرغوب بناؤها فى الموضوعات، وبدون معونة هذه الأفكار الرمزية فى تفسير ما تشاهده فى أى وقت لا يبقى لدينا إلا مجموعة من الأفكار الحسية والصور الضوئية.

السؤال الآن ما هو معيار التناظر الصحيح بين الفكرة وموضوعها خاصة إذا كان هناك اختلاف كبير بينهما؟ من الواضح أن "هدف" الفكرة يقدم الإجابة الوحيدة كمثل هذا السؤال؛ فتعد الفكرة صحيحة إذا تحقق لها نوع التناظر الذى تريده مع موضوعها، وتعد باطلة إذا لم يوجد هذا التماثل بين بنائها الداخلى وموضوعها الذى يجسده هدفها المحدد. وبذلك يؤدى التماثل أو التوحد بين الفكرة وموضوعها إلى صدقها، ويجب أن يكون "التماثل" الكافى لتحقيق المطابقة مثل "التماثل" القائم بين المنحنيين المتناظرين أى مثل التماثل أو التناظر بين منحنى معين وصورته الساقطة أو التماثل الذى يمكن اكتشافه حين نقارن بين الخريطة والجزء الذى تأتى رسمًا له؛ أى يجب أن يكون تماثلاً يخدم هدفًا عقليًا، ويحقق قصدًا ذا قيمة معينة لإرادتك، كما يرتبط هذا التماثل دائمًا فى العلوم البحتة بوجود اتفاق فى مجموعة معينة من العلاقات العامة. وبالتالى يشبه ما يسميه "المدرسيون" عملية "التمثل" أى التعادل فى ملكية مجموعة مشتركة من العلاقات التى تسمح لأية فكرة ولأجل هدف معين لديها، وكما يحدث فى أى نسق مثالى أو فى الرياضيات، أن يتم استبدالها بالموضوع أى تحل محل موضوعها تمامًا. وإذا كان التماثل المطلوب من النوع الحسى، فلابد فى هذه الحالة أن تشبه الفكرة موضوعها فى الملامح والصفات الحسية، تمامًا مثلما تشبه الصورة الضوئية للصديق الغائب شخصيته تمامًا. كذلك ربما تكون المماثلة المرغوبة مثل تلك التى تكون بين الأفكار المصاحبة لأفعال العازفين والقائمين بالغناء فى الحفل الموسيقى تتضمن اتفاقًا وانسجامًا. وربما تقصد الفكرة تماثلاً فى السلوك العاطفى مثلما يحدث للأفكار العاطفية المصاحبة لمشاعر العاشقين. وهكذا من الواضح أن محك الحقيقة يتمثل فيما إذا كان التناظر الذى تم الوصول إليه بين الفكرة وموضوعها هو التطابق نفسه الذى كانت الفكرة تقصده فى البداية؟ فإن باتت صادقة وإلا فهى باطلة. فما يشكل الحقيقة إذن ليس مجرد الاتفاق أو أى اتفاق كان، وإنما الاتفاق الذى تقصده الفكرة ذاتها.

فإذا أردت تشابه التصور مع موضوعه تشابهًا تمامًا، فإن الصورة العقلية التى لديك تكون مثل الصورة الفوتوجرافية تعد صحيحة إذا شابهت موضوعها،

وزائفة إذا جاءت معتمة وغير واضحة أو مطموسة. وإذا قصدت من الفكرة كما يحدث فى سلسلة الأعداد أو الرسم البيانى والإحصائى أو رسوم المساقط الهندسية، ألا تتشابه مع موضوعها من الناحية الحسية، وإنما تتفق معه بصورة أخرى أى من خلال علاقة جزء بجزء وعضو بعضو ونقطة بأخرى، فإن معيار صدق الفكرة لا يكمن فى التشابه الحسى المرئى بينها وبين موضوعها، وإنما فى تحقيقها للمراد منها حين ظهرت فى العقل. فتعد باطلة إذا لم تتفق مع موضوعها بالصورة التى أردت الاتفاق بها، كذلك إذا أردت الغناء مثلاً، فإن أفكارك الموسيقية تعد سيئة إذا أخطأت النوتة الموسيقية، فى حين إذا أردت دراسة الأصوات، فإن أفكارك عن الصوت تعد خاطئة إن لم تتضمن أبنية داخلية صحيحة من العلاقات الفيزيائية بين الموجات الصوتية مهما كانت مهارتك الموسيقية ودقة عزفك وخيالك الموسيقى.

لا جدوى إذن من الفصل بين المعنى الداخلى للفكرة والهدف العقلى الداخلى المجسد فيها، ونظل نحاول البحث عن ما إذا كانت الفكرة تتطابق مع موضوعها أم لا تتطابقه؛ فليس هناك معيار خارجى خالص للحقيقة، ولا يمكن النظر من الخارج لأى بناء مثالى والتساؤل عن ما إذا كان يطابق موضوعه أم لا؛ إذ يجب الحكم على الفكرة المحدودة وفق الغاية منها أو هدفها المحدد. فالأفكار تشبه الأدوات، وتوجد الفكرة وفق غاية معينة، وتعد صادقة مثلما تعد الأداة جيدة أو صالحة؛ أى وفق تحقيقها للغاية منها. وإذا ما سألتنى عن الفكرة الأقرب للصواب من بين أى فكرتين معينتين، فكأنك تسألنى عن الأداة المناسبة من أداتين معينتين. فلا يوجد للسؤال معنى إلا إذا كان الهدف واضحًا فى العقل؛ فإذا ما سألت عن الشفرة أو "الموسى" الأفضل من الآخر، قد يكون للسؤال معنى من السؤال عن ما إذا كان "الموسى" أفضل من المطرقة أو أسوأ منها؛ فالسؤال لا معنى له ولا جدوى منه؛ لأنه يفترض وجود معيار محدد لقيمة أى أداة أو لكل الأدوات أو يفترض وجود أداة مثالية معينة لها قيمتها الذاتية، ولها قيمتها بصرف النظر عن وجود غرض محدد لاستخدامها. والأمر المؤسف أن هناك فلاسفة يسألون أسئلة عن حقيقة الأفكار دون النظر لغاياتها، ويتصورون إجابتهم لمثل هذه الأسئلة.

حين قال السيد "سبنسر" فى أحد مقالاته عن "الأفكار الرمزية" - وجاء ما قاله متفقًا أيضًا مع لفيف من الفلاسفة الآخرين، أنها أدنى مرتبة من حيث الحقيقة من تلك الأفكار التى نستطيع ملاحظة علاقاتها مع الموضوعات التى قد تشير إليها ونستطيع تصويرها مباشرة، فإنه قد طبق معيارًا يشبه من يحاول إثبات أن "الموسى" أداة سيئة وأدنى مرتبة من "المطرقة" من منطق أن معيار صلاحية الأداة يتمثل فى وزنها ودرجة الضوضاء التى تحدثها خلال استعمالها. إن كثيرًا من الأفكار التى يتم الإعجاب بها أفكار عقلية؛ أى صور فكرية. وتلك مسألة يجب وضعها فى الحسبان دائمًا، وليس هناك سبب للحد من قيمتها أو أهميتها. حقيقة أن الخبرة الحسية تثبت حقائق كثيرة لا مجال لحصرها الآن. ومن يرى صورة ضوئية فإنه يرى شيئًا حقيقيًا إذا كان يتمتع بدرجة من المعقولية، ومن يعرف لحنا يعرف شيئًا حقيقيًّا إذا كان واعيًا بما يفعله. وصحيح أن المجردات اللاتصويرية أو الرموز الجبرية غير حقيقية بسبب عدم اعتمادها على الصور الحسية، إلا أن الرموز الجبرية تعد بالنسبة إلى الهدف منها فى العمليات الجبرية أفضل من الأفكار التصويرية بوصفها ممثلة للموضوعات، وذلك وفق الغاية منها. فتعد الرموز أكثر مصداقية من الصور، كما تعتبر الأبنية الرياضية مثل الأمواس الأدوات المثالية الأفضل لخفة الوزن وصغر الحجم والدقة المتناهية لحوافها. ونعتمد على الرموز حين نقوم بعملية العد؛ لذا تعتبر "الأعداد" أفضل من الصور الضوئية. وتعطى الأرقام فى الدفاتر المحاسبية صورًا واضحة عن العمليات التجارية أكثر من تلك التى تقدمها الكاميرات المعلقة فى المحال التجارية والصور التى تقدمها للمعاملات التجارية وحركة العمل. فلا تعد الرموز أقل مرتبة أو أهمية من الصور العقلية، وليست أقل وضوحًا أو فى درجة معقوليتها أو صدقها التجريبى أو فى مطابقتها لموضوعاتها؛ فيشبه صدق الفكرة مهارة لاعب الشطرنج أو القدرة التأثيرية للفنان أو نجاح رجل الأعمال فى تجاربه. فيدور السؤال دائمًا حول هل يستطيع اللاعب الانتصار فى المباراة التى يلعبها، وهل يستطيع الفنان النجاح فى الفن الذى يمارسه، وهل حقق التاجر الصفقة التى يسعى لها وليس صفقة

أى فرد آخر؟ فيكون السؤال بالتحديد: هل نجحت الفكرة فى الاتفاق مع الموضوع المحدد الذى اختارت التطابق معه؟

وهكذا نختم بالقول بأن الموضوع بوصفه واقعة مكتملة لا يمكن أن يحدد مسبقًا نوع التشابه الذى يجب أن تحظى به الفكرة حتى تتصف بالصدق؛ فتحدد الفكرة معناها بنفسها ومن ذاتها. وربما قد لاحظت أيها القارئ الكريم لماذا أكدت منذ المحاضرة الأولى غائية البناء الداخلى للفكرة العقلية، ولماذا عرفت الأفكار بأنها حالات تتجسد فيها أهداف عقلية واعية بصورة كاملة أو ناقصة، وتمثل تحققًا جزئيًا لهدف معين؟ فتعبر أفكارنا معقدة كانت أو بسيطة عن صور حسية واضحة أو غير واضحة. ولا تعد أفكارًا بسبب كونها مجموعة من الصور أو سلسلة منها، وإنما بسبب تجسيدها لهدف عقلى محدد حاضر فى العقل؛ فالفكرة عملية إرادية وعملية عقلية. وقد تنوب عن شىء آخر غير ذاتها أو تطابق شيئًا تطابقًا كاملاً أو ناقصًا ولكنها لابد أن تكون معبرة عن هدف معين خاص بها. فتعد الصفة البنائية للأفكار الرياضية، والإحساس بالتحكم الذى يصاحب كل العمليات الفكرية المقصودة، والإشباع الذى نشعر به عند إدراك شىء معين براهين وأدلة على الأمور الأساسية فى عملية التفكير. فتظهر الإرادة فى عملية العد للموضوعات مثلما تظهر فى الألحان الغنائية، وفى إدراك القوانين الطبيعية مثلما تظهر فى توجيه الشعوب وتحديد مصير الأمم، وفى التجارب المعملية والإبداعات الفنية وعمليات التأمل والمعارك؛ فيعد الهدف المتجسد والمعنى الداخلى للفعل اللحظى شرطا لا غنى عنه لكل المعانى الخارجية ولكل شىء حقيقى وواقعى[٨]. إن السؤال يدور ببساطة حول كيف يمكن أن يرتبط المعنى الداخلى بالمعنى الخارجى وكيف لفعل إرادى أن يتصف بالحقيقة؟ وكيف يستطيع هدف اللحظة التعبير عن طبيعة موضوع آخر غير هدف اللحظة؟

---

(٨) شرط لا يمكن الاستغناء عنه (a condition sinequa non). (المترجم).

(٥)

بعد توضيح علاقة التطابق بين الفكرة وموضوعها ننتقل الآن للسؤال عن متى يكون لفكرة معينة موضوع على الإطلاق؟ فلقد كان نصيب هذا السؤال من الإهمال فى المناقشات التى دارت حول الحقيقة أكثر من السؤال عن طبيعة المطابقة المرغوبة للموضوع. فتم النظر لما يجعل الموضوع موضوعا لفكرة معينة من وجهة نظر أنطولوجية أو نفسية، وقبلت دون نقد أو تحليل، واعتبرت الموضوع سببًا فى وجود الأفكار، بل يمثل أصلها. فيعد موضوع الفكرة عند معظم نظريات المعرفة التقليدية سببًا لظهور الفكرة. وتعتبر الصورة المجازية الأرسطية عن انطباع الختم على الشمع الصيغة المألوفة لتوضيح كيف يطبع الموضوع طبيعته على الأفكار التى يثيرها؛ فتشرق الشمس، وينفذ الضوء إلى عين الإنسان، وينظر إليها، وتصبح موضوعًا لأفكاره. ويلبس الإنسان الموضوعات، ويمسك بها، فتطبع صلابتها، ويحس بملمسها، ويشكل كل أفكاره عنها. كذلك يرى الإنسان الموضوع البعيد رؤية مبهمة، وتزداد رؤيته وضوحا مع اقترابه منه. فحين يكون بعيدًا يشكل موضوعًا لأفكاره، ويؤثر فى بصره ويثير التساؤل، ويستطيع الحكم بصوابها أو كذبها حين يقترب منها؛ فإذا تطابقت الأفكار معه كانت صوابًا، ويتم رفضها فى حالة عدم تطابقها.

تفترض كل هذه التفسيرات السابقة لعلاقة الفكرة بالموضوع وجود الموضوع مسبقًا بوصفه أمرًا مفروغًا منه، كما تفترض مسبقًا أيضًا وجود العالم الخارجى كله والعلاقة السببية بين الموضوع والذات المدركة ، بل وجود الذات نفسها والافتراض المسبق بقدرتها على الإدراك بصورة طبيعية. كل هذه المفاهيم الأنطولوجية المهمة تفترض وجود الشروط المسبقة التى تجعل أى موضوع موضوعًا للأفكار. ولا يهم الآن مسألة قبول أو رفض هذه الفروض المسبقة من قبل النظريات المعرفية المختلفة؛ إذ لن تساعدنا هذه النظريات فى بحثنا الآن. فيدور سؤالنا حول ماذا نقصد بوجود أى شىء وبالواقعية التى قد ننسبها للعالم أو للروح أو لعلاقة العلية. وتوصلنا فى بحثنا حتى الآن إلى أن معنى وجود الأشياء

بالنسبة إلينا يتمثل فى تحقيق المصداقية لأفكارنا ويجعلها صحيحة، ثم اتجهنا مباشرة للسؤال عن ما هى الحقيقة؟ وأنه يعنى نفس سؤالنا عن ما هو الوجود؟ وظهر معنى الحقيقة فى اللغة كاسم لما يسمى بتطابق الفكرة مع موضوعها. الأمر الذى دفع للسؤال عن متى يكون للفكرة موضوع؟ ونحاول الآن البحث فى مدى قدرتنا على معرفة وجود الأشياء إذا لم نحدد أولاً العلاقة بين الموضوعات والأفكار. ولا نستطيع أن نأمل فى هذا المقام تحديد صفة موضوعاتنا بوصفها موضوعات لأفكارنا بأن نفترض مسبقًا وجودها ووجود كل العالم. فلاشك إطلاقًا أن هذا العالم موجود، ولا يشكل وجوده مشكلة بالنسبة إلينا، وإنما يدور سؤالنا الحقيقى عن كيف يكون هذا الوجود أو بأى معنى؟

لقد تم رفض النظرة القائلة بأن الموضوع لا يكون موضوعًا لفكرة إلا إذا كان علة لها أو أن الأفكار لا تنظر إلى الموضوعات إلا بوصفها عللاً لها بسبب تلك الموضوعات التى لدينا أفكار عنها، ولم تعد موجودة أمامنا الآن. كذلك أيكون هناك شىء فى المستقبل كواقعة موتى مثلاً أو الخسوف الذى سيحدث فى العام القادم أو الوقائع المستقبلية عمومًا، يمكن أن يكون سببًا لأفكارى الحاضرة صادقة كانت أو كاذبة، والتى تشير إلى هذه الموضوعات. وحين أقوم بإعداد خطة معينة، أو التوقيع على عقد، يقال إن الحدث المستقبلى المفترض الذى تقول به الخطة أو يتم الالتزام به فى العقد يمثل ما يسمى بلغة "أرسطو" العلة الغائية للفعل الحاضر، ولكنها ليست علة تفرض نفسها على المعرفة مثلما يطبع الختم صورته على قطعة الشمع. ومع ذلك كان "أرسطو" يميل رغم اعتباره العلة الغائية تشكل أساس كل شىء إلى استخدام الصورة المجازية لعلاقة الختم بالشمع لتعريف العلاقات العامة بين الفكرة والموضوع، كذلك رغم أن فكر "أرسطو" كان أعمق كثيرًا من تلك الصورة المجازية إلا "توس" أرسطو كان يعرف موضوعاته من خلال ما يسمى بعلاقة لمس موضوعاته المدركة.

فإذا ما اعترض معترض على كل هذه الاعتبارات السابقة عن الموضوعات المستقبلية لأفكارنا الحاضرة بأن المستقبل ليس واقعًا بعد وجوده ليس وجودًا

حقيقيًا، وإنما مجرد موضوع متخيل لأفكارنا الحاضرة. ولئن كنت لا أوافق على مثل هذا الاعتراض، فإنه من الضرورى سؤال المعترض ماذا يعتقد بالنسبة إلى كل عالم الموجودات الماضية؟ تتمثل الصفة الواضحة للماضى فى عدم قابلية حوادثه للإلغاء أو النسخ. وينظر دائمًا إلى هذه الصفة الخاصة بالماضى أى عدم استرجاع ما مضى بوصفها صفة موضوعية صحيحة، وبالتالى تمثل موضوعًا لأفكارنا الحاضرة. السؤال الآن كيف يكون الماضى الذى لا تقبل وقائعه الإلغاء سببًا فى تشكيل أفكارنا؟ وبأية عملية يستطيع أن يطبع ختم الماضى صورته على شمع الأفكار الحاضرة؟ فلا يمكن أن تصبح صفة عدم الإلغاء الخاصة بالماضى واقعة أو موضوعًا لأية فكرة ما دامت أن الواقعة التى لا تُلغى تعنى أنها قد حدثت وانتهت. فإذا ما قال قائل "إن الأحداث الماضية كانت سببًا لأفكارنا الحاضرة لأننا لدينا الآن أفكار عن الماضى". فمن الواضح أنه لم يدرك الموضوع بصورة واضحة. فلا تعتبر الحوادث الماضية غير قابلة للإلغاء بسبب حدوثها، وأنها كانت الأسباب التى أدت إلى الحوادث الحاضرة أو أنها كانت أسبابًا حقيقية على الإطلاق، وإنما لكونها لن تحدث مرة أخرى. ويعد القول بأن هذه الحوادث الماضية لا يمكن أن تحدث مرة أخرى حقيقية موضوعية وإلا كانت نظرتنا الإنسانية للزمن نظرة زائفة. ومع ذلك هل يمكن للحقيقة المجردة القائلة بأن الحدث لا يمكن أن يتكرر مرة أخرى أن تكون علة على الإطلاق؟ أى كيف تكون سببًا فى تشكيل أفكارى عنها؟

بمعنى آخر ما الشىء الذى تثيره لدىَّ صفة عدم إلغاء الماضى حين أقوم بالتفكير فيها؟ أو أن تقول "إن فكرتنا عن عدم إلغاء الماضى تعد حقيقية فقط بوصفها نوعًا من التعميم لمجموعة من خبراتنا العديدة بالحوادث المادية التى لا تلغى مثل كسر أحد الأوانى أو انسكاب اللبن أو رحيل الشباب، وكل الحوادث الماضية التى لن تعود مرة أخرى؟ إذا فرضنا أن ذلك التفسير الفاسد كان صحيحًا، وكانت فكرتنا عن الماضى نتيجة لمثل هذه الحالات التجريبية، فإن من الواضح أن ما يسبب الفكرة ليس موضوعها، فليس الزهرية المكسورة أو اللبن المسكوب أو الشباب الذى ولّى الموضوعات التى يفكر فيها المرء حين يصدر حكمًا بعدم تكرار

الماضى، وإنما يفترض وجود قانون عام يطبقه على الحالات المتكررة أو التتابع المتكرر لحركة البندول أو على الأمواج التى تتحطم على الشاطئ الواحدة تلو الأخرى، فإن هذه السلسلة المتكررة من الحوادث يفترض المرء فيها عدم تكرار كل حلقة أو مرحلة منها بعد حدوثها. وحتى إذا ما افترض المرء خطأ هذا التفسير، فإن موضوعه يدور حول صفة تخص الزمان كله ويقينًا أنها ليست سببًا لأفكاره الحاضرة.

لا جدوى إذن من الإصرار على القول إن موضوع الفكرة علة وجودها. وإذا ما أصر المرء على ذلك؛ فماذا يقول عن الموضوعات الرياضية؟ هل تمثل نظرية ثنائية الحد أو المعادلة ذا حدين ختما يطبع صورته على عقل العالم الرياضى؟ هل تسبب صفات المعادلات شيئًا فى عقل الرياضى حين يفكر فيها؟ أليس كل النشاط الإبداعى الجديد شيئًا من إبداعه الخاص؟

(٦)

قد نقترب كثيرًا من التعريف الذى نرغب فى عرضه إذا ما أدركنا سبب المعقولية الواضحة فى اعتمادنا المعتاد على موضوعات الرؤية والموضوعات التى نلمسها بوصفها حالات نموذجية لموضوعات الأفكار. ولا يستطيع أحد الاعتراض أو الشك فى أن القلم فى يدى أو الشمس فى السماء أو السفينة فى الأفق موضوعات حقيقية للأفكار؟ أو لماذا تبدو هذه الموضوعات حالات نموذجية لكل علاقة الفكرة بموضوعها؟ السبب فى ذلك أن فى حالة هذه الموضوعات تكون إحدى الصفات الأساسية لعلاقة الفكرة بموضوعها واضحة تمامًا، وأن وجود موضوع للفكرة يعتمد على الأقل فى جانب منه على أن الفكرة تنتقى موضوعها. ويكون الانتقاء واضحًا فى الوعى من خلال ما يسمى عادة بالانتباه الذى يكون بدوره وبوصفه انتباهًا لموضوعات الحس شيئًا واضحًا ومن السهل تقديره. ويكفى دون الدخول فى تفصيلات النظرية النفسية للانتباه أن نعرف من ينتبه مهما كان سبب عملية الانتباه يقوم بعملية اختيار لطبيعة المعنى واتجاهه. وتصبح أفكار

الوعى القائم بالانتباه تجسدات لعملية الاختيار هذه. وحين يكون هناك نوع من المطابقة متضمنًا فى هدف أى فكرة معينة، فلا يكفى فى حالة الرغبة فى إثبات الفكرة أو رفضها أن توضح أين توجد المطابقة المرغوبة أو فى عدم وجودها فى أى مكان قد تختاره عشوائية فى العالم، وذلك لأن الفكرة يجب أن يتم إثباتها أو رفضها بالمقارنة مع الموضوع الذى تقصده الفكرة وتنتقيه، وتنظر له بوصفه موضوعها المنتبه إليه من جانبها وتحدده باعتباره موضوعها الخاص. ولا يكون هذا الاختيار مجرد مسألة ذاتية متروكة لرغبة الفكرة ذاتها، وذلك لأن معرفة حقيقية أفكار أى إنسان يجب ألا تتوقف فقط عند نوع المطابقة التى يرغب فى الحصول عليها من موضوعه، وإنما بفحص الاختيار الذى انتقى من خلاله الموضوع الذى يرغب فى أن يتم الحكم على فكرته من خلاله. ويتضمن هذا الاختيار ما قد أطلقنا عليه اسم المعنى الداخلى للفكرة. ولما كان من الحق حدوث تحديد مسبق لنوع المطابقة التى يتم الحكم على الفكرة من خلالها من قبل المعنى الداخلى للفكرة، فإنه من الصحيح أيضًا استشارة المعنى الداخلى للفكرة بالنسبة إلى الاختيار المزمع للموضوع. فإذا ما قصدت الحكم على "قيصر" فيجب ألا تحاسبنى؛ لأن حكمى لم ينطبق على الموضوع المسمى "بنابليون". وإذا ما قصدت القول بأن للمكان أبعادًا ثلاثة لا تستطيع أن تعترض بالقول إن الزمان له بعد واحد فقط. ولا سبيل هناك دون معرفة المعنى الداخلى لأفكارى ما إذا كان الموضوع الذى أقصده هو "قيصر" أو "نابليون" أو الزمان أو المكان.

وسبب تفضيلنا لموضوعات الحس كالقلم والشمس بوصفها أمثلة نموذجية لموضوعات الأفكار أن من السهل ملاحظة أفعال الشخص الذى لديه مثل هذه الأفكار، ومعرفة المعنى الدقيق لمفاهيم الاختيار التى ربطت بها المعانى الداخلية صاحب الحكم حول هذه الموضوعات، كذلك من السهل علينا نحن أنفسنا ملاحظة أفكارنا الحسية، وتتبع موضوعاتها بصورة مستمرة وإدراك العلاقات بينها وبين الموضوعات. وتتصف موضوعات الحس بالحيوية وبنوع من الثبات النسبى وبعض المرونة التى تمكننا دائمًا من الاقتراب منها بصورة عامة، وتشكيل مزيد من الأفكار الجديدة عنها، ولذلك فى أثناء الانتقال المستمر من جانبنا بين الفكرة والموضوع نفترض وجود نوع من العلاقة المحددة بينها. الأمر الذى يجعل من

السهل لمن يقوم بملاحظة أفعالنا فى أثناء تعاملنا مع موضـــوعات الحـــس الحكـــم بسهولة عن الموضوعات التى نقصدها.

ومع ذلك ما زلنا نجهل كيف تكون العلاقة بين الفكرة وموضوعها حتى فى حالة موضوعات الحس الواضحة مثلما نجهلها فى الموضوعات النظرية المجـــردة مثل حوادث الماضى والقوانين الصحيحة والأبنية الرياضية.

من الواضح أن هناك اعتبارين فى علاقة الفكـــرة بموضـــوعها: الأول أن موضوع الفكرة يكون محددًا بصورة مسبقة، ويتم اختياره من بـــين الموضـــوعات الأخرى، بنوع من الانتباه والاهتمام الموجه تجاه هذا الموضوع فقط مـــن جانـــب المعنى الداخلى للفكرة، وإلا لن تتصف بالصواب أو بالخطأ، فإن كانت ترغب فـــى الاتصاف بالصواب سعت إلى نوع من المطابقة مع موضوع معين. ودائمًـــا مـــا تتحدد المطابقة الذى تسعى لها كما قد لاحظنا من جانب الهدف الذى تجسده الفكرة أى المعنى الداخلى لها. الاعتبار الثانى تقصد الفكرة المطابقة مع موضوع معـــين أى لا تختار أى موضوع كان قد يتطابق مع بنائها المثالى، وإنما تختار المطابقـــة مـــع موضوع محدد؛ لذلك يعود تحديد الموضوع المقصود فى أحد جوانبه إلى المعنـــى الداخلى للفكرة، ولا يستطيع أى إنسان آخر تحديد الموضوع الذى تقصده فكرتى.

ويبدو أننا أمام صعوبة حقيقية بالنسبة إلى الاعتبار الثانى مـــن الاعتبـــارين السابقين. فإذا كانت الفكرة تحدد الموضوع الـــذى تختـــاره بوصـــفه موضـــوعها، وتتحدد مسبقا نوع المطابقة التى تقصدها مع هذا الموضوع، فإنها لا تحدد مسبقًا ما إذا كان موضوعها هو الموضوع الذى ستنجح فى الاتفاق معه، وإلا كانت الحقيقة مجرد تحصيل حاصل ولا مجال للخطأ، ومن الممكن التخلص منه منذ البداية، ولا جدوى من الحديث عن أى موضوع خارجى لأية فكرة.

(٧)

تمثل هذه الصعوبة السابقة المشكلة الرئيسية بالنسبة إلى طبيعـــة الحقيقـــة، وسنعيد صياغتها فى صورة إحدى "النقائض" الكانطية الخاصة بالدعوى ونقيضها.

من المؤكد أن النقيضة تتصف دائمًا بالنقص أو عدم الكمال؛ فتظهر في جانب بوصفها حقيقة ظاهرية غير مكتملة وناقصة، وفي الجانب الآخر بوصفها شيئًا يقينيًا واضحًا وقابلاً للبرهنة. تتمثل الدعوى أو الطرف الأول في "النقيضة" في أنه لا توجد أي صفة أساسية في الموضوع الذي تختاره الفكرة، وخاصة بوصفه الموضوع المحدد لهذه الفكرة بالذات، ولا تكون قد تم تحديدها بصورة مسبقة من قبل هدف الفكرة نفسها ومعناها الداخلي وقصدها الواعي.

يرتبط الموضوع بالفكرة بعلاقتين: الأولى التي تشكله أي بوصفه الموضوع المقصود من الفكرة. والثانية نوع المطابقة التي يتم الحصول عليها بين الفكرة والموضوع. فلا يكون الموضوع موضوعًا لفكرة معينة سبب أنه علة وجودها أو لأنه يطبع نفسه على الفكرة كما يطبع الختم بصورته على قطعة الشمع. ولا تكون الموضوعات عللاً للأفكار التي تشير إليها، مثلما توجد حالات عديدة من المفترض فيها أن أفكاري لها علل مادية أو نفسية لا أكون واعيًا بها بوصفها موضوعات لها. كذلك لا يصبح الموضوع موضوعا لفكرة بسبب ملاحظة أي ملاحظ من الخارج وجود تشابه بين الفكرة وموضوعها حين ينظر إليهما ويقارن بينهما؛ إذ دائمًا ما يتحدد نوع التطابق المطلوب من قبل الفكرة نفسها، ولا يمكن الحكم على هذه المطابقة من الخارج على الإطلاق. فقد تتشابه أفكاري وخبراتي الماضية مع خبراتك الماضية في حالة إذا ما شعرت بمثل ما أشعر به وسلكت بنفس الطريقة التي أسلك بها. ومع ذلك حين تشير أفكاري في لحظة من لحظات الاستغراق الذاتي إلى خبراتي الماضية وتعتبرها موضوعا لها، فإنها لا تشير إلى خبراتك الماضية أو إلى أفعالك أو أحزانك مهما كان التشابه بين خبراتك وخبراتي. لذلك حين يقارن فرد أفكاري بخبراتك يقول إن بفضل حالة التشابه يجب أن تكون خبراتك الماضية موضوعًا لأفكاري فإنه يكون مخطئًا إذا كانت تجاربي الماضية الخاصة موضوعًا لأفكاري. وهكذا لا تكفي علاقة السببية أو علاقة التشابه أن تحدد الموضوع الخاص بالفكرة.

ولا تكفى أى علاقة خارجية من العلاقات التى يمكن ملاحظتها من قبل ملاحظ خارجي أن تحدد موضوع أى فكرة معينة. وإذا ما فرضنا وجود مثل هذه العلاقة التى يمكن ملاحظتها من الخارج، وتم النظر إليها بوصفها كافية لتحديد الموضوع الخاص بفكرة معينة، وتم تسميتها بأى اسم من الأسماء فإن مجرد تحديدها والقول بأن الفكرة المعينة قد أصبح لها موضوعًا بفضل هذه العلاقة، يمكن توجيه السؤال التالى: هل قصدت الفكرة نفسها هذه العلاقة واختارتها بوصفها العلاقة التى تربطها بموضوعها المقترح؟ إذا تمت الإجابة بالنفى، وقفت بجانب الفكرة، وطلبت بمعرفة الحق فى فرض هذه العلاقة على الفكرة بوصفها العلاقة التى تربطها بموضوعها بصورة صحيحة؛ إذ لا تسعى الفكرة فى بحثها عن الحقيقة لنفس أهدافك التى تسعى إليها بوصفك ملاحظًا خارجيًّا، وإنما تبحث عن معناها الخاص بها، ولها القدرة على الاختيار والانتباه لما قد اختارته، وتسعى لما ترغبه. ربما إذا انتهيت أولاً من وضع تعريفك الخاص بالوجود واعتبرت الفكرة والموضوع كائنين مستقلين فى عالمك المفترض، تستطيع الحديث من وجهة نظرك الخاصة عن العلاقات الحقيقية المختلفة بين هذين الكائنين تمامًا مثلما يناقض العالم النفسى أصل الأفكار والنتائج المترتبة عليها. المشكلة أننا لم نفترض مسبقًا معرفة معنى وجود الموضوع المستقل عن الفكرة، ووجود الفكرة المستقلة عن الموضوع، وإنما نحاول قبل تقديم تعريف كامل لتصور وجود الموضوع أن نحدد الصفة الأساسية التى تجعل أى موضوع موضوعًا لهذه الفكرة المعنية. ولما كانت الفكرة تسعى للحقيقة، وتعد من البداية إلى النهاية نوعًا من الاختيار للموضوع، فى السبب الذى يجعلك تحكم على موضوع معين بأنه موضوع لهذه الفكرة إلا إذا لاحظت بطريقة معينة أن الفكرة قد اختارت لنفسها هذا الموضوع.

فإذا أجبت "أن علاقة الموضوع بالفكرة تم اختيارها من جانب الفكرة"، فإنك حينئذ تكون قد اعترفت بالنقطة الأساسية؛ فتكون العلاقة بالموضوع قد سبق تحديدها من قبل الفكرة؛ لذلك – وكما رأينا – يكون موضوع الفكرة قد تتحدد مسبقًا بوصفه أولاً موضوعا لشىء معين وثانيًا لكيفية الطريقة التى يتطابق بها مع فكرته التى اختارته وتتحدد لها. باختصار يظهر الموضوع مرتبطًا بالفكرة كما

يرتبط "هاملت" بطل المسرحية "بشيكسبير" أو المخلوق دائمًا بالخالق ومـراده مـن خلقه. فلا يوجد موضوع بالصورة التى قد يوجد إلا إذا كانت هناك فكرة قد أرادت أن يكون هناك موضوع لها. وهكذا انتهت صيغة الدعوى.

ويتمثل نقيض الدعوى فى القول إن الفكرة المتناهية لا تحدد مسبقًا الـصفة التى إذا ما وجدت فى موضوعها تحقق لها مصداقيتها التى ترغبهـا أو حقيقتهـا. فأولاً يكون موضوع أى فكرة محدودة صحيحة كفكرتنا عن العالم والمكـان فـى جميع الأحوال شيئًا مختلفًا عن الفكرة ذاتها. وتعتمد صحة الفكرة على نـوع مـن التطابق أو التأكيد لها من خلال حضور هذا الآخر أى الموضوع وصـفاته. فـإذا كان الخطأ فى الأفكار المحدودة شيئًا ممكنًا فبعضها قد يكون زائفًا، ولا يعد ذلـك أمرًا صحيحًا بوصفه شيئًا متعارفًا عليه من قبل الفهم العام، وإنما من الممكن إثباته والبرهنة عليه عن طريق عكس الطريقة التى استخدمها القديس "أوغسطين" للبرهنة على وجود الحقيقة؛ إذ لم يكن هناك خطأ، فإن الحكم العام والمعروف بأن أفكارنـا يمكن أن تكون خاطئة؛ أى الاعتقاد العام لدى الفهم العام بأن الخطأ ممكن سـيكون هو نفسه اعتقادًا خاطئًا، وستتضمن تلك النتيجة نوعًا من التناقض الذاتى. بمعنـى آخر إذا لم يكن الخطأ ممكنًا، فليست هناك حقيقة على الإطلاق، وذلك ما دام الحكم بعدم وجود الحقيقة يعنى عدم وجود الخطأ أو أنه حكم صحيح وصادق. وهذا يعنى أيضًا التناقض الذاتى، كذلك إذا كان الخطأ مستحيلاً فإن أى تفسير نقدمه للوجـود وللحقيقة أو للأفكار والموضوعات أو المعنى العام أو العدم سيكون أيضًا صحيحًا، إذ لن تكون هناك حقيقة على الإطلاق؛ لأننا نعرف الحقيقة مـن خـلال مقارنتهـا بالخطأ الذى تقوم بالقضاء عليه؛ لذا تستطيع الأفكار أن تخطئ ما دام أنهـا تتعلـق بموضوعات. ويمكن أن تفشل فى تحقيق المطابقة المطلوبـة مـع موضـوعاتها المقصودة لأن هذه الموضوعات شىء مختلف عنها. ومع ذلك يكون خطأ الفكـرة دائمًا عبارة عن نوع من الفشل فى تحقيق هدفها المقصود مـا دامـت أن الفكـرة تبحث عن الحقيقة. فلما كان من المستحيل أن يرغب أى قصد فى عدم تحققـه أو يسعى أى هدف لهزيمة نفسه، فمن الواضح أن أى فكرة ما دام مـن الممكـن أن تكون خاطئة، تستطيع أن تقصد شيئًا يمنع موضوعها تحقيقه، وتستطيع أن ترى فى

موضوعها ما لا يوجد فيه، وفى الوقت نفسه ما دام أن الموضوع يرفض الفكـرة، فإنه يحوى ما لا تهدف الفكرة إليه وصفات لا تستطيع تحديدها مسبقًا. باختصار شديد تبين إمكانية الخطأ والحقيقة المؤكدة أن بعض الأفكار تقدم تفسيرات زائفة لموضوعاتها وبعض الموضوعات تحوى ما قد يتعارض مع أهداف الأفكار التى قد تشير إليها. وهكذا ينتهى إثبات نقيض الدعوى.

(٨)

تعد إجابة هذه الأسئلة التى يطرحها هذا التناقض الظاهرى حول علاقة الفكرة بموضوعها؟ وكيف يكون الخطأ ممكنًا؟ وما الحقيقة؟ والتى تمثل إلى حد كبير حلا لكل الصعوبات السابقة التى واجهناها إجابة سهلة جدًّا وبسيطة حتى إننى أخشى بعد هذا الإعداد التفصيلى فى عرضها، أن تأتى بسبب هذه البساطة مخيبة للآمال. ومع ذلك سأحاول تقديم عرض نظرى مجرد لها وتفسيرها فى ختام المحاضرة تاركًا مسألة تطويرها لمحاضرة لاحقة. لقد وضحت أن الفكرة تبحث عن نفسها وتسعى لذاتها، ولا يمكن الحكم عليها إلا وفقًا لمعاييرها الذاتية ولمقاصدها؛ فإذا فكرت فى "الله" أو أحداث الماضى أو فى مسألة فنائى أو فى مصير البشرية أو فى حقيقة رياضية أو فى واقعة مادية أو أحوال العمل أو فى الوجود نفسه، فإن ما أعنيه أولاً وأخيرًا وليس ما قد يفيده أى فرد آخر غيرى، أن أحصل على ما يقدم موضوعًا لفكرتى ويحدد فى الوقت نفسه المعيار الذى أحكم به على الموضوع والمطابقة معه. كذلك تعد فكرتى عملية معرفية فقط، ما دامت عملية إرادية وفعلاً فى الوقت نفسه وتحققًا جزئيًّا لهدف. فلا يكون موضوع الفكرة موضوعًا لها إلا لأنها قد رغبت فيه أن يكون هكذا، ولا تكون الإرادة هنا إلا الإرادة التى تجسدها الفكرة. ولعل هذا سبب استحالة المذهب الواقعى وسبب تناقض الموجودات المستقلة. ولعله أيضًا سبب استحالة تصور مسألة خلو الأفكار المحدودة من أهدافها التى يقول بها التصوف دون تصور الوجود عدمًا. ويجب أن

يعتمد كل تعريف للحقيقة أو للوجود على الاعتراف المسبق بهذا الجانب من طبيعة الأفكار.

إذا ما قال قائل "إنه إنسان سلبى، ويقبل العالم بوصفه موضوعه، ويعترف بقوة هذا الموضوع ولم يشارك فيه أو يختاره"، فإنه يكون مطالبًا بتحديد أى موضوع يقصد والفكرة التى لديه عنه. سيكتشف على الفور أن فكرته تظهر بوصفها بناءً واعيًا ويعتبرها معقولة بسبب قدرته على تتبع بنائها من خلال وحدة هدفه. وكلما ازداد تحديد العالم الذى يتحدث عنه زاد الدور الذى تمارسه إرادته البناءة فى تعريف الفكرة وتحديدها. وليس المقصود بالإرادة قوة نفسية معينة أو أى مبدأ من الممكن تحديده أو بوصفها قوة سببية، وإنما أود الإحالة إلى الواقعة الخاصة بأى وعى فردى، والتى سبق تأكيدها فى هذه المحاضرات. فتكون أى فكرة حاضرة فى العقل بوصفها تجسدًا فعليًّا وتحققًا نسبيًّا لهدف معين كالهدف الذى وجدناه متجسدا فى عملية العد والفناء. وقد يتعرف الملاحظ السلبى على المكان والزمان والماضى والمستقبل والأشياء والقوانين وكل المحتويات التى تشكل العالم بوصفها موضوعات مثالية مختلفة من منتجات إرادته، ولكن أفكاره عن هذه الموضوعات لا تظهر له إلا بوصفها عمليات بنائية ينتجها وعيه الخاص ولا يفهمها إلا إذا كانت جزءًا من تفكيره وأحد المعانى الخاصة به، كذلك لا يفهم الموضوعات التى ترتبط بهذه الأفكار إلا إذا جسدت هذه الأفكار الإرادة التى ترغب فى أن تكون هذه الموضوعات خاصة بها.

ولذلك علينا أن نضيف اعتبارًا جديدًا حتى يمكن حل المشكلتين السابقتين عن صفتى التحديد والفردية المنسوبتين إلى الوجود. فحين تسعى أى فكرة للحقيقة فإنها تنظر لموضوعها بوصفه شيئًا آخر، وأنه جزء من قصدها أو من الهدف الذى تسعى له، فى حين أن الفكرة بوصفها إرادة تسعى للإشباع، ولذا تختار موضوعها، فإن هذا الموضوع يكون محددًا تمامًا إذا كانت الفكرة ذاتها وذات معنى محدد تمامًا أى لا يمكن لأى موضوع آخر أن يأخذ مكانه بوصفه موضوعا لها. وعلى الرغم من

حقيقة أن الموضوع لا يكون هكذا إلا بفضل إرادة الفكرة، فإنها تكون مستعدة لأن تكون صائبة أو باطلة حين تتم مقارنتها بالموضوع ومطابقتها به.

ويمكن القول لتوضيح كل هذه الحقائق المتعلقة بالفكرة، إنها لا تسعى دائمًا إلا للشعور بأن إرادتها قد تحققت، وليس موضوعها إلا إرادتها ذاتها أو هدفها، وقد باتت أكثر تجسيدًا وتحديدًا عن الوضع الذى كانت فيه وحدها. فحين تكون لدىّ فكرة عن العالم، فإن الفكرة تعبر عن إرادتى، ويصبح العالم الذى تقصده فكرتى هو نفس إرادتى ذاتها، وقد تجسدت بصورة أكثر تحديدًا.

ويمكن تشبيه هذا الوضع بالحالة التى نقول فيها دائمًا عبارة "لقد عقدنا العزم" وتم الانتقال من حالة التشويش إلى حالة محددة للإرادة واتخاذ القرار. فنبدأ فى هذه الحالة دائمًا بنوع من التردد والقلق وعدم الشعور بالراحة يتمثل دائمًا فى السؤال عن ماذا أرغب؟ أو ماذا أريد؟ وما مرادى الحقيقى؟ وتحتاج إجابة مثل هذه الأسئلة دائمًا لوقت طويل وعناية بالغة، بل قد تتضمن أخطاء كثيرة خاصة بالنسبة إلى فهم حقيقة مقاصدنا، ويستغرق سنوات عديدة خاصة فى أثناء فترة الشباب. وقد يمر الشاب فى بحثه عن مراده بحالات نفسية كثيرة كالشعور بالملل والكسل والانحراف عن جادة الصواب وهزائم نفسية لا حصر لها، ولحظات فاشلة وحب زائف، إلا أن كل ذلك يعد تمهيدًا لحالة جديدة؛ فقد يخطئ المرء هدفه الحقيقى مرات كثيرة إلا أن هذه الأخطاء تعد مرحلة ضرورية من خطوات الوصول إلى المراد الحقيقى. فالحب الزائف مرحلة للحب الحقيقى نفسه، وتعتبر اللحظة المنقضية أو الضائعة ظلا لفرصة حقيقية قادمة. السؤال الذى يفرض نفسه الآن كيف يظل القصد الحقيقى للفرد أو الموضوع الذى يبحث عنه فى مثل تلك الحالات مرتبطًا بإرادته الغامضة وبحثه الغامض ومساعيه الفاشلة وغير الموفقة؟ المسألة ببساطة أن إرادة الفرد الحقيقية وهدفه العميق وموضوعه الذى يبحث عنه ما هو إلا نفس إرادة الفرد الواعية الناقصة أو الغامضة، وقد باتت أكثر تحديدًا ووضوحًا. فليس لدى المرء فى هذه الحالة إلا إرادة اللحظة الماضية، المعنى الداخلى الذى يتم الوعى به، وقد باتت هذه الإرادة نفسها وليس إرادة غيرها،

الإرادة التى يسعى المرء لتحديدها وتوضيحها؛ أى يجعلها أكثر وضوحًا أو أكثر تحديدًا؛ فإذا ما تحولنا بالسؤال عن ماذا يكون هذا الآخر أو المعنى الخارجى أو الواقعة الخارجية أو الموضوع الذى يشكل هدف هذا المطلب؟ الإجابة لا شيء إلا هذا المعنى الداخلى الحاضر والناقص وقد صار أكثر تحديدًا وفى صورة أكثر وضوحًا، ومسعى أكثر تحديدًا وتخصيصًا، وأقل عمومية وحياة متسقة ومحددة. وحين تصبح هذه الحياة كاملة التحديد، يستطيع المرء أن يقول إنها الحياة التى تتفق مع إرادتى الواعية.

وتعد هذه الحالة الخاصة بالهدف المبهم الذى يسعى الفرد لمعرفته، ولا يتم ذلك بالتخلص منه، وإنما بحضوره واضحًا فى لحظة لاحقة من لحظات الوعى، يأخذ فيها صورة أكثر تحديدًا ودقة. وتبدو فى النهاية الصورة الكاملة التحديد والنهائية الحالة النموذجية لكل حالة تسعى فيها الفكرة لموضوعها. فحين تسعى أى فكرة لموضوعها لا تكون فى الحقيقة باحثة إلا عن وضوحها الذاتى، وفى النهاية تحصل على تحديدها الكامل بوصفها هدفًا واعيًا مجسدًا. ويكون المحتوى الكامل لهدف الفكرة الخاص بها هو الموضع الوحيد الذى يمكن أن تسعى الفكرة إليه أو تهتم به. ويعد هو وحدة "الآخر" التى تبحث عنه. وتوضح الخبرة الخاصة بالعلوم الرياضية هذه الحالة؛ إذ يظهر البحث عن الموضوع بوصفه آخر وخارجيا. فكما قد لاحظنا فى فقرات سابقة أن الرياضى يتعامل مع عالم تحاول أفكاره الحاضرة دائما تحديده بصورة مسبقة، وفى الوقت نفسه النتيجة التى لا تستطيع هذه الأفكار تحديدها بصورة كاملة ومسبقة فى فكر العالم الرياضى حتى يصدر فيها حكمه فى هذه اللحظة، تكون هى نفسها هذه الأفكار نفسها وقد حصلت على تحديدها الكامل ومعناها النهائى الذى تسعى إليه. ويحصل الرياضى على هذا التحديد المستقبلى لأفكاره من خلال عملية البحث ذاتها. ولذلك تعد هذه "النتيجة"، هى التى كانت مرغوبة بالفعل منذ البداية، ما دامت "تعريفاته" التى تعد هى ذاتها أفعالاً للإرادة، تحدد مسبقًا نتيجة البراهين والعمليات الحسابية التى كانت تشكل بداياتها أو تمثل نقطة الانطلاق بالنسبة إلى هذه البراهين والعمليات. وحين تكون هذه "التعريفات" الخاصة بالمشكلة حاضرة وحدها فى وعى العالم الرياضى تكون هذه "النتيجة" أو المعنى الكامل "الآخر" أو الموضوع الذى يسعى له الرياضى. حقيقة قد

يحاول الرياضى معرفة الآخر الذى يبحث عنه بالحدث أو بأندية شرطية أو افتراضية، إلا أن هذه النتيجة الحدسية قد لا تتطابق على المدى الطويل مع النتيجة الكاملة التى قد يصل إليها البحث والصورة المحددة التى تمثل الآخر النهائى. ويمكن القول إن النتيجة التى يسمح وعينا المحدود بظهورها فى تعبيرها النهائى تتمثل دائمًا فى واقعة من وقائع الخبرة أو مركب من وقائع الخبرة أو سلسلة من الصفات والعلاقات المجسدة فى "دايجرام" أو رموز وأنساق من الرموز. ويحقق هذا التعبير النهائى الهدف الذى سبق تحديده وتعريفه فى بداية البحث الرياضى؛ إذ قد يقول المرء فى هذه الحالة "نعم أعتقد أن ذلك صحيح، وأرى أنه يتفق مع ما كانت التعريفات الأولى تقصده". وتعد نتيجة البحث الرياضى النهائية هى تلك التى لا تسمح لنا بالاستمرار فى البحث ولا تنقلنا إلى أى نتيجة جديدة أخرى غيرها.

ويلاحظ تولد الشعور بالرضا والإشباع حين ندرك عدم وجود أى واقعة رياضية أخرى يمكن أن يتجه البحث إليها بالنسبة إلى مسألة معينة بالذات. ويعد هذا الإشباع للهدف بواسطة هذه الواقعة المباشرة وهذا التحديد النهائى الذى يمنع استمرارنا فى البحث عن وقائع أخرى هو "الآخر" نفسه الذى قد بدأنا بحثنا للوصول إليه. ويكون هذا "الآخر" وهذا "الناتج" هو "المحدد" بصورة فريدة من خلال المعنى الحاضر الناقص، ولا يكون واضحًا بصورة واعية فى اللحظة الحاضرة التى قد بدأنا البحث فيها. لذلك يمكن القول إن العملية تبدأ بفعل إرادى مبهم من أفعال الإرادة، ويكون الموضوع المبحوث عنه ببساطة هو التحديد الكامل لهذه الإرادة نفسها وتفردها ووضوحها. ويتم فى مثل هذه الحالة التوافق بين الدعوى ونقيضها. فيكون "الموضوع" هو "الآخر" الحقيقى وفى الوقت نفسه لا يكون موضوعًا إلا بوصفه قصدًا لهذه الفكرة ومعنًى لها.

السؤال الآن ماذا يحدث حين تكون وقائع الخبرة هى الموضوع المبحوث عنه؟ أو حين يبحث عالم الفلك فيما كان "الكوكب" القائم هناك يتطابق وجوده مع حساباته التى قام بها؛ أى يتطابق التحديد النظرى لمكان الكوكب مع الموضوع الظاهرى الخارجى؟ أو ينظر الكيميائى نتيجة تجربته بالمعمل أو يراقب التاجر

تقلبات الأسعار بالسوق أو يرغب الصديق فى شفاء صديقه المريض الواقف بجواره، من الواضح أن هذه الموضوعات والأفكار التى تبدو متناقضة، تكون العلاقات بينها أكثر تعقيدًا من علاقات العالم الرياضى. ونتناول مثل هذه التعقيدات بمزيد من التفصيل فيما بعد. وجل ما يشغل اهتمامنا الآن يدور حول معرفة الجوانب العامة للمشكلة الخاصة بعلاقة الفكرة بالموضوع. ولذا يمكن القول إن الموضوع مهما كان، فإنه لا يكون موضوعًا لفكرة، إلا بسبب رغبة الفكرة فيه وسعيها لأن يكون موضوعًا لها. فإن كان الموضوع "خبرة" معينة وقد تحققت فى ظل شروط معينة كنت تسعى لها، فإن إرادتك المبدئية ناقصة التحديد تسعى فقط فى هذا الجزء المعين من البحث إلى تحقيق فريد من تحديدها الذاتى، والذى يشكل فى الوقت نفسه الموضوع الوحيد الذى تبحث الفكرة عنه. ولا يتم إثبات أى فكرة أو رفضها من قبل أى خبرة إلا إذا كانت إرادة الفكرة أى الإرادة الأولية الأقل تحديدًا والناقصة للفكرة والباحثة عن الخبرة، قد قامت بالبحث عنها بوصفها هدفها المثالى، وسلطتها المختارة، والمعيار المقبول والموافق عليه من قبلها بوصفه موضوعها الخاص. فإذا توجهت لمراقبة النجوم أو لتحديد مسارات كواكب معينة أو إلى الاستعانة فى تحديد إرادتى بظهور تغييرات كيميائية معينة فى أنبوب من أنابيب الاختبار أو المضاربة بثروتى فى سوق الأسهم أو السلوك وفق النتائج العملية المرتبة على مرض شخص معين، فإن فى كل هذه الحالات السابقة تكون هناك خبرة معينة قد قبلتها ووافقت عليها بوصفها التحديد الكامل والنهائى لهدفى، ويقوم هذا الاختيار بالتحكم فى كل أفكارى وتطورها. وفى الوقت نفسه ، ولهذا السبب نفسه تعد "الخبرة المنتظرة" موضوعًا مسبقًا؛ لأنها تمثل المحدد المرغوب فيه بسبب هدفى الخاص نفسه. ولذلك نجد القاعدة السابقة نفسها التى قد أشرنا إليها من قبل تنطبق على هذه الأمثلة السابقة "فى الفكرة" إلا إرادة تسعى لتحديدها الخاص وليست شيئًا غير ذلك. ويتم تفسير العملية التى قد سبق دراستها فى محاضرة سابقة حين تحدثنا عن العلاقات بين الحكم والخبرة؛ إذ تتضمن الأحكام الكلية بالفعل تحديدًا سلبيًّا لعالم المعانى الداخلية من خلال عملية حذف الممكنات فقط فى حين أن أحكام الخبرة أى الأحكام الجزئية تعبر عن تحديد إيجابى وإن كان

ما زال ناقصًا عن المعنى الداخلى من خلال الخبرة الخارجية. فيكون الحد النهائى أو هدف هذه العملية الوصول إلى حكم فردى حين تعبر الإرادة عن تحديدها النهائى والأخيرة.

وقد يظهر الاعتراض بأننا لا نختار العالم التجريبى فوقائع العالم موجودة وقائمة. والواقع أننا لا نناقش الآن مسألة وجود العالم، وإنما بأى معنى يكون وجوده، أى نوع الوجود، فالعالم موجود ولكن بأى معنى يكون موجودًا؟! فلقد وجدنا أن العالم موجود بوصفه الموضوع الذى يحقق مصداقية أفكارنا. وبحثنا عن المعنى الذى يكون به الشىء موضوعًا. واكتشفنا المعنى الذى تختار به الفكرة موضوعها. وانتهينا أيضًا إلى أن الموضوع ما هو إلا إرادة الفكرة ذاتها وقد أصبحت تعبيرًا محددًا. قد يقول قائل "إن إعطاء أفكارنا عن الموضوعات التجريبية تعبيرًا كاملاً مسألة قد يفهم منها، أن بمجرد إلزام أنفسنا بأفكارنا معينة، لن يكون أمامنا مساحة لاختيار كيف يتم تحديد أفكارنا، ألا تعد تلك نتيجة واضحة لوجهة نظرنا؟ فحين تسعى الفكرة لموضوعها تكون ساعية فى الوقت نفسه لتحديد إرادتها الناقصة ذاتها. بمعنى آخر يمكن أن يقال إن هذه اللغة التى تمارسها الفكرة دائمًا حتى تتسق مع ذاتها فى أثناء ممارستها، لا تستطيع أن تغير اختياراتها بطريقة عشوائية أو تبدل قواعد اللعبة كيفما تشاء. فإذا رغبت تحديد ذاتها بخبرة معينة تقوم بانتظارها، فإن هذه الخبرة نفسها تعد المحدد للإرادة. وبهذا المعنى لا يستطيع الرياضى تغيير اختياراته، وعليه انتظار نتيجة تجربته التى قام بحسابها وملاحظة نسقه الرياضى ورموزه. فيعتبر عالمه أيضًا عالمًا تجريبيًا، يقوم بالتجريب فيه ويريد قبول نتائج تجاربه. لا يستطيع الشاب أيضًا وبهذا المعنى نفسه أن يختار ما قد تكون إرادته قد اختارته، وذلك ما دام أنه حين أراد اختيار حياته، فإن صراعه لفهم ذاته، يكون قد تحدد مسبقا بقبوله بخطة معينة للحياة قد لا يكون واعيًا بها الآن. فحين تبدأ الفكرة حياتها لا تستطيع أن تتوقف أو تنسحب منها دون الشعور بالفشل فى تحقيق تحديدها الذاتى.

هكذا يكون الوضع دائمًا مع كل وقائع الخبرة فى علاقتها بأفكار معينة؛ ففى جميع الأحوال تسعى كل فكرة رياضية أو عملية أو علمية إلى تحديدها الذاتى نفسه فى المستقبل. ويعد من الصواب فى جميع الأحوال أيضًا أن هذا التحديد المستقبلى لها يتم فى حدود الخبرة فقط. وأحيانًا قد تكون الخبرة عبارة عن مجموعة من الخبرات الحسية التى تبحث عنها مقدمًا، ويقال حينئذ إننا نراقب العالم الخارجى ونلاحظه، وبالتالى لن نحصل على التحديد المرغوب لإرادتنا إلا فى هذا العالم الطبيعى وحده. وفى حالات أخرى قد نتعامل مع موضوعات تظهر لنا أنها تقع مباشرة كما يحدث فى عالم الرياضى تحت سيطرتنا، ولا نبحث عنها فى الخارج كما يحدث فى حالة الوقائع المادية، إلا أنه فى جميع الحالات لا توجد أفكار لا تمثل مجموعة من الخبرات جانبًا منها، ولا يمكن أن تكون هذه المجموعة من الخبرات وقائع موضوعية إلا إذا كانت تمثل إجابات محددة لأسئلة محددة عن الواقع. ولا تعد إجابة السؤال إلا التحديد النهائى والدقيق للإرادة التى تطرح هذا السؤال، حقيقة أن بالنظر لإرادتى بوصفها قوة من قوى الطبيعة لا يعنى أنها تخلق باقى قوى الطبيعة، إلا أن إرادتى الواعية بوصفها متجسدة فى أفكارى، تحدد منطقيًّا الموضوعات التى قد تصبح موضوعاتى.

قد يقال "ماذا لو رفضت كل وقائع الخبرة تحقيق مجموعة معينة من الأفكار؟ "ألا يكون لمثل هذه الأفكار موضوع تسعى إليه ولا تجده على الإطلاق؟ ألا يظل الموضوع الخاص بالهدف غير المتحقق أو الفاشل أو موضوع الخطأ مجرد موضوع نظرى فقط؟ وبذلك يصبح الموضوع بالتحديد موضوعا لفكرة غير متحققة. الحقيقة أن الخطأ يكون خطأ عن موضوع معين فقط فى الحالة التى يكون فيها الهدف الناقص الذى وصفته الفكرة فى لحظة ارتكاب الخطأ، قد تم تعريفه بصورة أفضل وإشباع جزء منه بصورة أوضح من جانب موضوع، تكون صفته المحددة والأساسية تعارض بصورة معينة وليس مطلقة المحاولات المتعددة التى سعت لتحديده أو معرفته. فبالنسبة إلى حالة الفشل أو الهزيمة العملية لخططنا، يظل الموضوع العملى الذى لم نتعرف عليه بالنسبة إلينا، مجرد "آخر" أو شيئًا خارج نطاق بحثنا، بما أننا ما زلنا نبحث عنه أو نسعى إليه. ولم يثبت إطلاقًا أن الوجود

الخارجي لما يسمى بالوقائع الصلبة، يمكن أن يسبب أية كارثة للإرادة التي تفشل في الحصول على موضوعاتها العملية أو التي يثبت لها عدم وجود هذه الموضوعات إلا بعد إدراكنا الباطني لماذا قد تم فعلاً حذف مثل هذه الموضوعات من خلال فهمنا الكامل لأهدافنا الفكرية نفسها. فلا أرغب في الطيران الآن؛ لأن هدفي من فهم الطبيعة يكون متحققًا الآن نسبيًا في نسق من الأفكار، تستبعد ملكيتي للقدرة على الطيران. في حين إذا كنت مخترعًا وأحاول تصميم آلات طائرة، سأستمر في محاولة البحث للحصول على التحديد لإرادتي، والمتمثل في وجود آلة طائرة حتى أدرك أو أصبح مدركًا أن هدفي يتناقض مع نفسه أو مع كل الفكرة الخاصة بالطبيعة التي يعد جزءًا منها.

(٩)

نتنقل الآن إلى النتائج التي قد تترتب على هذه الطبيعة الأساسية لموضوع أي فكرة وعلى مسألة فردية الوجود وتحديده التي قد أربكتنا وأثارت الحيرة. تظهر أفكارنا دائمًا ناقصة وغير محددة، وبالتالي تبدو غامضة وعامة أو بلغة فنية كلية ومجردة. لذلك تحاول دائما تحديد شيء آخر غيرها، وتفعل ذلك في صورة أحكام كلية. فيعد "الكلي" بالمعنى المجرد للكلمة وكما نعرف جميعا بوصفه "الشيء الذي قد يوجد له صورة أخرى أو نموذج آخر". ومن يسعى دائمًا للبحث عن معناه في مجموعة أخرى من الوقائع غير تلك الحاضرة أمامه، يتبين أن ما تحويه فكرته مجرد نوع من الإشباع النسبي لهدفه وليس إشباعًا كاملاً. ومن يفكر في الإنسان فقط أو في المثلث أو في الحياة تكون لديه مجرد فكرة عامة، ما دام يقدم تعريفًا ناقصًا لهدف يسعى أساسًا لتعبير آخر غير التعبير الماثل أمامه. كذلك كل من يشتاق أو يحب أو يأمل أو يكافح أو يقوم بالتجارب أو يراقب الأحداث أو يضع الفروض أو يتصف بالتناهي ، يكون لديه في فكرته العابرة نوع من الإشباع النسبي العام، ويسعى في الوقت نفسه إلى نوع من التخصيص ومزيد من التحديد لهذه الفكرة العامة. فيبحث عن هذا التحديد أولاً في الخبرة، ويجد أنها أكثر تحديدًا

من كل محتويات أفكاره نفسها. ومع استمراره فى البحث عن مزيد من التحديد تصل أفكاره إلى صورة الأحكام الجزئية.

فإذا كانت كل فكرة عامة تمثل نوعًا من الإشباع الجزئى والتجريبى العام للهدف، تسعى دائمًا لمزيد من التحديد لذاتها حين تبحث عن "موضوعها" أو "آخرها"، فإنها حين تصل للحد الذى ترغبه من التحديد تجد موضوعًا أو محتوى حاضرًا أمامها، لا يسمح لأى موضوع آخر غيره أن يحتل مكانه بوصفه محققًا لهذا الهدف المثالى. فإذا كان موضوع مثل "سقراط" مثلاً أو "هذا العالم" أو ذاتك، يسمى موضوعًا فرديًا أو فردًا حين يدرك المرء، وكما سبق أن وضحنا أنه لا يوجد غيره يمكن أن يحل مكانه لإشباع هذا الهدف الجزئى المحدد، فإنه يترتب على ذلك أن الصورة النهائية والمحددة لموضوع أى فكرة هى تلك الصورة التى تفترضها الفكرة حين تسعى "للتفرد" أو بمعنى آخر تصبح فكرة كاملة التحديد وفكرة متحققة وإرادة مشبعة بمحتوى تجريبى مناسب، وترى فى الوقت نفسه استحالة وجود أى صورة أخرى يمكن أن تحل محلها.

إذا كانت تلك نتيجة تحليلنا السابق، فإننا نستطيع تعريف كل من معنى الحقيقة والوجود معًا. فحين يكون لديك فكرة حاضرة الآن أو فى هذه اللحظة، فإنها تعد فكرة كلية. وليس هناك سبب لذلك إلا أنها تعد تجسدًا جزئيًا للهدف الماثل فى هذه اللحظة، وترغب فى التجسد من جديد أو فى نوع من التجسد غير تجسدها الحاضر. ودائمًا ما تعنى إمكانية هذا التجسد الآخر بالنسبة إليك نقصًا أو نوعًا من عدم التحقق الجزئى للهدف الماثل فى هذه اللحظة؛ إذ تعنى العمومية دائمًا عجزًا أو نقصًا فى الناحية العملية. فحين تفكر فى "حياتك" تعد فكرتك فكرة عامة؛ لأن حياتك تستطيع أن تتجسد، وسوف تتجسد بالفعل فى مجموعة من اللحظات الأخرى غير هذه اللحظة التى تتجسد فيها الآن. ولا تجد الفكرة عن حياتك فى هذه اللحظة إلا تعبيرًا ناقصًا وتشعر بغموضها، ولا يعنى هذا الغموض بالنسبة إليك إلا إمكانية حدوث تجسدات أخرى. كذلك قد تفكر فى الأرقام، وتقوم بالعد واحد اثنين ثلاثة ...، وتكون فكرتك عن هذه الأرقام مجردة وعامة. بسبب إمكانية وجود

حالات أخرى لعملية العد وأرقام أخرى غير تلك التى تقوم بعدها. ولم يتم إشباع هدفك من العد كاملاً بهذه الأرقام التى قمت بعدها حتى الآن، فيرتبط النقص بالكلية. ومن الممكن وجود حالات أخرى للفكرة؛ لأن الحالات المطلوبة لتحقيق الهدف وإشباعه ليست حاضرة الآن. وتعرف ذلك كله من الشعور بالنقص أو عدم الإشباع الكامل ومن فكرة وجود أعداد أخرى ووجود عمليات وصور أخرى للعد غير تلك الحاضرة الآن أو الماثلة أمامك.

يعنى ذلك إذا ما وجدت حالات أخرى تخص فكرة من الأفكار العديدة الناقصة الموجودة فى الوعى، فإن هذه الفكرة ستصبح أكثر تحديدًا، وتشعر بمزيد من التحقق للهدف الذى تسعى إليه من الفكرة. كذلك إذا ما وجدت كل الحالات التى توضح الفكرة وليس بعضها أو الممكنة منها فقط أى الحالات التى تجسدها بصورة كاملة، فإنك تشعر أولاً بالتحقق الكامل للمعنى الداخلى الذى تقصده وبالإشباع النهائى للإرادة المتجسدة فى الفكرة، وثانيًا بأن هذا التحديد المطلق لهدفك يشكل تحققًا فرديًا لفكرتك؛ إذ لا يمكن استبدال الواقعة الفردية بواقعة أخرى دون أن تفقد الفكرة بعض التحديد أو تزداد درجة غموضها. ولن تسعى للبحث عن "الآخر" إلا إذا شعرت أن الهدف الحاضر لم يتحقق بعد ولم يتم إشباعه؛ إذ لا يترك للتحقق الكامل للفكرة الحاضرة أو للمعنى الداخلى أى موضوع آخر هناك، يمكن أن تشير إليه الفكرة أو تحدده أو تبحث عنه. وحين لا يوجد "آخر" يتم البحث عنه، تصبح الحياة الفردية للفكرة كلها حاضرة بوصفها تحقق كلا من الخبرة والهدف فى وقت واحد.

يمثل هذا التجسد النهائى الموضوع الحقيقى الوحيد والنهائى الذى تسعى إليه أى فكرة حاضرة بوصفه "الآخر" الذى تبحث عنه؛ فمتى تكون إذن الفكرة صحيحة؟ تعد الفكرة اللحظية صادقة إذا ما طابقت من وجهة نظرها، ووفق خطتها، وحتى فى حالة غموضها، تعبيرها الفردى النهائى الكامل. ويجسد تعبيرها بداية لإشباع الهدف الذى بدأت هذه الفكرة ولو بصورة جزئية التعبير عنه. فتكون الفكرة المحدودة مثل إحدى صور الإرادة، فخيبة الأمل للآمال بدرجة أو أخرى،

ولكنها لا تتناقض تمامًا مع نفسها؛ بمعنى أن أى فكرة محدودة لا تخلو تمامًا من أى اتفاق مع موضوعها.

بعد تعريف موضوع أى فكرة وحقيقتها، نكون قد وضعنا أيدينا على بداية تعريف جديد للوجود. لقد عرف مفهومنا الثالث الوجود بأنه ما يحقق مصداقية الأفكار الصحيحة، بمعنى آخر ما يكون موضوعًا لفكرة صحيحة يكون موجودًا. ونستطيع الآن بعد تعريفنا لمعنى موضوع الفكرة وحقيقتها القول - كما يقول مفهومنا الرابع للوجود - "إن الوجود أو الواقع هو ما يشكل التجسد الكامل للمعنى الداخلى للأفكار المحدودة فى صورة فردية وتحقق نهائى".

يكفى الوقت المتاح من هذه المحاضرة لإعادة عرض الأسس التى يقوم عليها المفهوم الرابع للوجود، أما مسألة تطويره والدفاع عنه ستخصص له محاضرة لاحقة. يعتبر المفهوم الرابع الوجود، هو "الآخر" الذى تسعى إليه الأفكار حتى ينهى شكوكهم. وليس الوجود شيئًا مستقلاً عن الأفكار المحدودة أو مجرد واقعة تثيرهم أو تشكلهم أو تؤدى إلى اختفائهم كما كانت تقول الواقعية والصوفية. وليس الوجود هو ما يحقق مصداقية الأفكار كما قال العقليون النقديون، ولا يمكن إدراك حقيقة الأفكار أو صحتها بوصفها مجرد حقيقة كلية ، إذ لابد من معرفة محتواها الواقعى والعينى وصورتها المحددة والنهائية. ولا تستطيع أى فكرة محدودة أن يكون لها موضوع تتطابق معه إلا إذا كان محددًا من قبل المعنى الذى تقصده أو تسعى لأى معنى أو حقيقة إلا معناها الخاص وحقيقتها هى ذاتها. كذلك تعد الفكرة حالة من حالات الإرادة مثلما تعتبر عملية معرفية. حين تبحث عن معناها تكون ساعية فى الوقت نفسه لتحقيق التعبير الكامل عن إرادتها. ولا يكون "الآخر" الذى تبحث عنه إلا الموضوع الذى يحقق تعبيرها الكامل. ولذلك لا يكون موضوعها إلا موضوعا محددًا، ويحقق التحديد الكامل لإرادتها ومعناها. ولما كان الموضوع نهائيا فإن الفكرة لا يتحقق تجسدها الكامل إلا فى صورة فردية وكاملة. لذلك تعد هذه الصورة النهائية للفكرة، وهذا الموضوع النهائى الذى نحصل عليه حين نبحث عن الوجود متصفًا أولاً بأنه يحقق الإشباع الكامل للمعنى الداخلى

للفكرة المحدودة، والذى نبدأ به عادة بحثنا، ويتصف ثانيًا بأنه يحقق الإرادة أو الهدف المجسد جزئيًا فى هذه الفكرة تحققًا كاملاً، وثالثًا بأنه حياة فردية لا يمكن لغيرها أن يحل مكانها.

ومن الواضح حين عرفنا هذه الحياة المحدودة التى تستطيع بها الفكرة المحدودة أن تجد فيها موضوعًا حقيقيًّا يجسدها، أننا ما زلنا نستخدم تعبيرات عديدة متعلقة بالمفهوم الثالث؛ أى مفهوم المصداقية الخالصة، فتحدثنا عن كيف تكون صورة هذه الحياة إذا ما كانت حاضرة بصورة كاملة. واستخدمنا هذه التعبيرات بوصفها دعامات نؤسس عليها تعريف هذه الحياة المحدودة. ولذلك علينا أن نواجه المشكلات نفسها التى واجهها مفهوم "المصداقية" الخالصة. فكل "حقيقة" بوصفها مفهومًا كليًّا ناقصًا تحتاج إلى آخر حتى تحصل على معناها النهائى. فإن كانت هناك حقيقة فلابد من وجود موضوع أكثر مصداقية منها حتى يحقق لمفهوم الحقيقة نفسه معناه. وإذا كان هناك "صحة" فلابد من وجود موضوع آخر حتى يتحقق لمفهوم "الصحة" أو "الصواب" معناه. ولقد واجهنا كل هذه النقائض الخاصة بالمفهوم الثالث للوجود، والتى دفعتنا فى النهاية للبحث عن المعنى الذى يكون به الموضوع موضوعًا لأى فكرة.

لقد عرفنا معنى أن يكون الموضوع موجودًا؛ فيكون عبارة عن "حياة فردية" موجودة بوصفها كلا أو معًا ككل كما يقول المدرسيون. وتعد هذه الحياة نسقًا من الوقائع وفى الوقت نفسه تحققًا لهدف أى فكرة محدودة تكون صادقة مع نفسها وتجسده بصورة جزئية. وتعتبر هذه الحياة الإرادة الكاملة والخبرة الكاملة المطابقة لإرادة أى فكرة محدودة وخبرتها؛ فيكون عالم الوجود فى مجمله عالم المعانى المعبر عنها بصورة فردية، وحياة فردية تتكون من التجسدات الفردية لكل إرادات الأفكار المحددة. فيعنى الوجود إذن فى معناه النهائى فقط هذه الحياة الكاملة الحاضرة للخبرة والمحققة للكمال الذى تبحث عنه كل فكرة محدودة بطريقتها الخاصة حين تسعى لأى موضوع. لذلك يجب أن نتخلص من كل المقترحات النظرية والفروض والشروط النظرية والقضايا الشرطية، "إذا كان كذا فإن كذا" ومن عالم التصديق

وكل هذه المسائل النظرية حين نبحث عن مفهوم نهائى للوجود؛ فلم يعـد الوجـود بالنسبة إلينا وجودًا نظريًّا أو مجرد صورة خالصة، وإنما حياة. وأصبح ما كان فى عالمنا مجرد حقيقة خالصة مشرقًا وواضحًا فى ضوء مفهوم الفردية والإرادة.

أخيرًا ألا يؤدى اكتشافنا لمثل هذا العالم إلى اقترابنا مـن تعريـف الحيـاة الإلهية؟ من الواضح أن معالم الطريق قد اتضحت، ونستطيع أن ندخل أخيرًا أرض الميعاد وإن كان من الواجب علينا أن نترك دراسة الموضوعات التى قـد يحويهـا هذا العالم لمحاضرات لاحقة.

المحاضرة الثامنة

المفهوم الرابع للوجود

يواجه المذهب الفلسفى الذى يبحث المسائل والأسئلة الأساسية دائمًا فئتين من الاعتراضات: ترى الأولى منهما أن النظرية المعروضة غامضة جدًّا لدرجة تعرقل عملية فهمها، وترى الفئة الثانية أنها سهلة جدًّا وبسيطة إلى حد فقد الثقة فيها. والحقيقة أن الفيلسوف أصبح دائمًا لا ينتظر حتى يستمع إلى هاتين الفئتين من الاعتراضات من تلاميذه ، وإنما يبادر دائمًا بمناقشتها ويضعها فى اعتباره أثناء إعداده لمذهبه الفلسفى. وليس هناك من يستحق لقب الفيلسوف ما لم يشك شكًا أصيلاً وعميقًا فى نسقه الفلسفى، بل يمكن القول إن المزايا التى قد تتصف بها النظرية الفلسفية، وذلك إن كان لها مزايا على الإطلاق، لا تظهر إلا من خلال الاعتراضات التى قد توجه إليها.

نبدأ أولاً بإعادة عرض رؤيتنا لطبيعة الوجود؛ فقديما قيل بالوجود الفردى. وظهر مذهب من المذاهب الفلسفية الكبرى، يؤكد بأن ما يوصف بالوجود لابد أن يكون شيئًا فرديًا. أكدت الفلسفة الواقعية صحة مثل هذه النظرة للوجود، ورفضها المذهب العقلى النقدى. فيرى العقليون النقديون أن الوقائع النهائية كليات والوجود الحقيقى وجود الكليات، وبالتحديد التى تتعلق بالممكنات الصحيحة للخبرة أو بالحقائق الخالصة. وفى ختام المحاضرة السابقة، وبعد تحليل للأساس النهائى للمذهب العقلى النقدى ولمفهوم الواقع بوصفه الصحيح والحقيقى من الأفكار انتهينا إلى إعادة الاعتبار "للفردى" بوصفه الصورة النهائية للوجود. ولئن كانت نظرتنا قد جاءت متفقة مع النظــرة التى تبنتها الفلسفة الواقعية على مدار تاريخ الفكر ، فإننا

قد جئنا بسبب جديد للقول "بالفردى". فتكمن نقيصة أفكارنا المحدودة التى تدفعنا للبحث عن الوجود فى حقيقة أننا سواء كنا نبحث عن إشباع مسائل عملية أو نقوم بعملية تفكير فى مشكلات نظرية خالصة، فإننا نبحث دائمًا عن "موضوع" آخر غير ذلك الشيء الحاضر فى أذهاننا أو أمام أفكارنا. فيكون أى واقع نهائى نقوم بالبحث عنه دائمًا بوصفنا كائنات متناهية "واقعة أخرى". ولا يكون هذا "الآخر" فى الوقت نفسه موضوعًا لفكرنا على الإطلاق، إلا إذا كان الفكر قد قصده منذ البداية وقام بتحديده وأراده موضوعًا له. فتعتبر ماهيته معروفة لنا حتى قبل الشروع فى البحث عنه؛ لأنه يحقق الإشباع الكامل لهدفنا واكتمال الإرادة التى تكون ناقصة التجسد فى أفكارنا ونهاية نظرتنا الجزئية. يمثل هذا "الاكتمال" بالنسبة إلينا آخر وذلك لأن أفكارنا تأتى لنا دائما فى صورتها اللحظية بوصفها أفكارًا عامة تتعلق بتحقق نسبى أو جزئى وليس كليًا أو مطلقًا. وبالتالى تكون هناك حاجة لتحقق آخر من النمط نفسه العام قبل معرفة الوجود الذى نبحث عنه؛ أى نريد أن نصل بهذا النوع من الإشباع إلى نوع من التعبير الكامل والنهائى. ولا تجعلنا هذه الرغبة فى البحث من جانبنا نبحث عن الوجود فقط، وإنما توفر لنا الأساس والوسائل لتعريف الوجود.

ونستطيع أن ندرك الوجود مباشرة فى خبرتنا إذا وصلنا "للنهائية" ولاحظناها فى خبرتنا؛ أى إلى التعبير الكامل عن ما تقصده أفكارنا المحدودة ونبحث عنه، ويجب أن يظهر لنا هذا التعبير فى صورة "حياة" لا تسمح لأى حياة أخرى أن تأخذ مكانها بوصفها تعبيرًا عن هدفها. وحين لا يوجد آخر تبحث عنه أفكارنا، ولا يوجد أى موضوع آخر يقع خارجها، ويقف فى طريق تحقيق إشباعها، فإن موضوعها يكون قد وُجد وأصبح حاضرًا، وحينئذ نكون فى مواجهة الواقع. وعلى العكس من ذلك فمن يكون مدركًا لطبيعة أى مفهوم عام فقط أو من يكون مفكرًا فى الضوء أو اللون أو فى مفهوم النسبية أو الجاذبية أو الإنسان أو من يسعى ويبحث عن الآخر دائمًا، فإنه لا يكون قد لاحظ فى خبرته وجود التعبير الكامل لمعناه الذى يبحث عنه. ولذلك عليه أن يبحث عن موضوعه مرة أخرى وفى مكان آخر، وحينئذ لا يكون قد وجد أى وجود نهائى. وليس لديه إلا شذرات

وأجزاء وبعض جوانب الوجود وليس الوجود كله. فلا تسمح اللحظة الكاملة للوجود لأفكارك بالبحث عن "آخر" غير ذلك الحاضر أمامك. ولابد أن يكون هذا الوجود "فرديًا"، ولكنه لا يعد - وفقًا لمفهومنا الحالى للوجود - واقعة مستقلة عن أى خبرة أو مجرد حقيقة ممكنة وصحيحة وقابلة للتحقق أو معطى حسى مباشر يخمد الأفكار ويقضى عليها؛ فلقد درسنا كل هذه البدائل من قبل وتم رفضها. إن الوجود الفردى حياة للخبرة تحقق الأفكار فى صورة نهائية ومطلقة؛ فتلك الطبيعة الأساسية للوجود، فيجب أن يكون فرديًا ولا يسمح لأى آخر من نوعه بأن يتصف بنفس صفاته بوصفه المحقق الوحيد والفريد للغرض الخاص به.

وهكذا يتفق المفهوم الرابع مع التصوف، ويؤكد أن عالمك هو أنت، وكل ما هنالك أن "الذات" التى تشكل عالمك هى "ذاتك المتكاملة والنهائية". ومجموع الحياة التى تدرك إحدى لحظاتها الآن أو تمثل لحظة من لحظاتها الجزئية. ولا يعد النقص الذى تشعر به إلا مجرد صورة من صور وعيك فى هذه اللحظة؛ فإذا ما وجهت انتباهك إلى باطنك وتأملت قصدك، فإن حياتك كلها تظهر أمامك بوصفها حياة فريدة وفردية ومتفردة، ولا يمكن لأى حياة أخرى أن تحل محلها أو تأخذ مكانها دون حدوث نقص فى التعبير الكامل عن إرادتك الفردية، وأينما توجد حياتك الكاملة هذه، ويتحقق مثل هذا الاكتمال، لا يمكن أن يكون للوجود طبيعة أخرى، وتلك هى الخطوط العامة لمفهومنا الرابع للوجود.

(١)

وليس المطلوب قبول هذا التعريف دون تروٍّ أو بحث؛ إذ يبدو متعارضًا ومختلفًا عن تلك الأمور التى قد يوافق عليها الفهم العام ومتعارضا فى الوقت نفسه مع المذاهب التاريخية الفلسفية الكبرى. ولا أرغب حقًا أن يقبله أحد دون قناعة أو باستخفاف؛ فالمسألة برمتها قابلة لمزيد من الدراسة والبحث. ويمكن القول منذ البداية إن الأساس الوحيد لهذا التعريف يكمن فى حقيقة أن المفاهيم الأخرى للوجود قد ثبت تناقضها وعدم اتساقها، إذا ما ابتعدت عنه، وتتصف بالصواب فى الجوانب

التى تتفق فيها معه. كذلك من الواضح أن أى محاولة لإنكاره تتحول إلى حجة جديدة لإثباته وتأكيد صحته، ولذا يمكن القول إن حججنا لإثبات صحة هذا التعريف تعتمد على الضرورة المنطقية. ولتوضيح هذه الحقيقة علينا أن نعيد مرة أخرى تحليلاتنا السابقة.

لقد قامت دعوتنا فى المحاضرة السابقة على أساس أن الوجود فى جميع الأحوال عبارة عن الموضوع الذى يجعل الأفكار صادقة أو كاذبة. وفيما يلى مزيد من التفصيل حول تحليلنا لعلاقة الفكرة بالموضوع:

من الواضح ضرورة وجود بعض الملامح المشتركة بين الفكرة وموضوعها الحقيقى ، أى يجب وجود بعض الصفات العامة أو المجردة أو الكلية التى يمكن أن يتصف بها الموضوع والفكرة، وتوجد فيهما معًا. وتتفق على هذه النقطة كل نظريات الوجود؛ فيوحد التصوف فى اللحظة نفسها التى يرى فيها أن الأفكار لا جدوى فيها أو لا قيمة لها، بين ذاتك الحقيقية ، أى الذات التى تحوى أفكارك التى لا قيمة لها "مع المطلق"، ويقول عن موضوعك – أى عن الوجود الحقيقى– إنه هو أنت". كذلك يتمسك الواقعى على الرغم من استقلال موجوداته، بأن الأفكار سواء مثلت طبيعة هذه الموجودات بصورة صحيحة أو لا، فإنها تشترك مع موضوعها فى بعض الملامح المشتركة التى يجسد الموضوع من خلالها الواقعة نفسها التى تسعى الفكرة للتعبير عنها حين تبحث عن الوجود. ووجدنا أن فشل الواقعية يعود فى حقيقته إلى استحالة التوفيق منطقيًا بين الوجود المستقل لموضوع أفكارنا مع هذا التشابه المفترض فى الطبيعة، والذى يجب أن يكون موجودًا فى كل من الفكرة العارفة وموضوعها المعروف. وفى عالم المفهوم الثالث للوجود أى عالم التصديق والقابلية للتحقق تعبر الأفكار بدرجة أقل أو أكبر وبطريقتهم الخاصة عن تلك الحقيقة التى تكون مجاوزة لهم. والحقيقة – وكما قد لاحظنا – تتطلب الظروف العامة التى تحدد لنا دائما مشكلة الوجود أن الهدف الذى يكون لدى الفكرة فى أثناء بحثها عن "الآخر" الخاص بها، يجب أن يكون بينه وبين هذا العنصر أو الموضوع الذى قد يحققه بعض الصفات المشتركة.

ومع ذلك لا يعد تشابه الواقع والفكرة فى الصفات كافيًا لمعرفة ما يجعل الموضوع المعين موضوعًا لفكرة معينة. وإذا ما نظرت إلى أى فكرة وإلى موضوعها المفترض من الخارج فقط، فإنه قد يبدو مستحيلاً لأى ملاحظ خارجى أن يحدد درجة التطابق المطلوبة التى تجعل وجود الموضوع الذى تبحث عنه الفكرة واقعًا أو تجعل الفكرة التى من المفترض إشارتها إليه صادقة أو صحيحة، حقيقة أن الفكرة الصحيحة كما قال "إسبينوزا" يجب أن تشبه بالفعل ما تصوره إلا أنه من الممكن القول أيضًا، إن مجرد التشابه بين الفكرة وموضوعها ليس كافيًا. ولا يعنى غياب أى درجة من التشابه أن الفكرة خاطئة بالضرورة؛ لذلك ليس المقصود التشابه بصفة عامة بين الفكرة والموضوع، وإنما التشابه المقصود من قبل الفكرة هو ما يعتدّ به فى تقدير مصداقيتها؛ فإذا ما فرضنا مثلاً وجود فردين يشبهان بعضهما البعض جسديًا وفكريًا وفى حياة الخبرة حتى أن الفكرة التى تظهر لدى أحدهما تظهر مثيلتها لدى الفرد الثانى، فإنه يظل من الممكن القول، ودون وقوع فى التناقض، إنهما كائنان منفصلان منذ الطفولة، ويحيا كل منهما حياته الخاصة، وربما لم يفكر أحدهما فى وجود الآخر. وفى هذه الحالة لا تشكل المشابهة ما يجعل أحدهما موضوعًا لفكر الآخر أو يجعل الفكرة المطابقة لوجود الآخر صحيحة.

فلا يعتبر التشابه بين الفكرة وموضوعها بوصفه واقعة خارجية قابلة للملاحظة من الخارج كافيًا بحد ذاته للحكم بمصداقية الفكرة وصحتها. ولا يعد غياب أى تشابه خارجى قد تفترضه مسبقا بين الفكرة وموضوعها دليلاً على خطأ الفكرة وبطلانها، كذلك إذا ما حكمت أن فى عالم الوجود يوجد موضوع معين يشبه فكرتك؛ فإنك تكون قد أشرت إلى وجود كائنين؛ أى فكرتك وموضوعها، وحكمت بالتشابه بينهما، ولم توضح من قريب أو بعيد مما يتكون وجود أى منهما. وتلك نتيجة ضرورية ما دام أنك تنظر لفكرتك ولموضوعها بوصفهما واقعتين منفصلتين قد تتفقان أو لا تتفقان مع بعضهما. ولم يتحدد الوجود أو يتم تعريف الحقيقة، ولذلك من الواضح أن المفهوم الواقعى للوجود والمفهوم الصوفى والمفهوم العقلى النقدى ليست مفاهيم كافية لتعريف الوجود.

فإذا ما حكم فرد يقوم بتفسير الوجود، أن أفكارًا معينة لخبرات ممكنة تعد أفكارا صحيحة، فإنه لا يكون لديه فى هذه الحالة إلا عالمًا من الموضوعات، صفتها الوحيدة أنها تتفق مع أفكاره. ومن الواضح أن مثل هذا التعريف للوجود كان نتيجة للمفهوم الثالث للوجود؛ فتأخذ أفكار العالم الرياضى مثلاً حين تكون ماثلة فى عقله صورة الرموز الملاحظة، والتى ما دامت ملاحظة، فإنها تمثل محتويات للخبرة المحققة لهدف معين، وتتفق فى الوقت نفسه مع تعريفنا للفكرة ما دام لها معنى داخلى. إن وجود الموضوعات التى يحاول العالم الرياضى نقلها إلينا لا تكون حسب الفرض الرموز أو الدياجرامات، وإنما الحقائق الصحيحة التى تتطابق معها هذه الرموز والدياجرامات أو أفكار العالم الرياضى. فيبدو وجود "عالم" العالم الرياضى شيئًا آخر غير أفكاره المحدودة. ولئن كنت على يقين تمامًا بأن لهذه الموضوعات وجودًا فى العالم الواقعى، إلا أن وجودها وواقعها لا يتم تعريفه أو تحديده، حين لا تصف الأفكار إلا بأنها صحيحة فقط أو صادقة؛ لأن وصف الأفكار بأنها صحيحة أو صادقة، لا يعنى فقط إلا الحكم باتفاقها مع موضوعاتها أو الحكم بالمطابقة بين الفكرة المفترضة مسبقا وموضوعها المفترض أيضًا تطابقها معه دون أى اهتمام فعلى بالموضوع ووجوده ، أو بالفكرة وحقيقتها. فلا تفشل المطابقة أو عملية وجود صفات مشتركة بين الفكرة وموضوعها فى تعريف وجودها فقط، وإنما يستحيل أن تقودنا إلى معرفة حقيقة وجود الفكرة أو الموضوع، أو تبين لنا بأى معنى من المعانى العلاقة التى تستطيع الفكرة أن تختار بها موضوعها وتكون صادقة فى اختيارها.

لذلك تعد علاقة التطابق بين الفكرة والموضوع لاحقة لعلاقة أخرى أكثر عمقًا، فأن تقول مثلاً "إن فكرتى تشير إلى موجود حقيقى"، يعنى قولك "إن فكرتى تعبر بصورة ناقصة فى الوعى الحاضر عن "قصد"، و"معنى"، و"هدف"، وأن هذا المعنى المحدد تحقق وتم إشباعه والتعبير عنه فى هذا الموضوع الذى قد أشرت إليه"؛ إذ إن مطابقة الفكرة لموضوعها واختيارها المقصود لكل من الموضوع ولنمط المطابقة معه، يشكلان العلاقتين الممكنتين أو المحتملتين بين الفكرة وموضوعها؛ فإذا كانت المطابقة الخالصة لا تستطيع تحديد الوجود أو الحقيقة، فإن

القصد يستطيع تحقيقها أى تحقيق الوجود والحقيقة؛ بمعنى آخر يعد "الوجود" الذى تشير إليه أى فكرة ما هو إلا إرادة هذه الفكرة نفسها، وقد أصبحت أكثر تحديدا وصارت كاملة التعبير، وبمجرد الاعتراف بهذا التعريف لطبيعة الوجود يتم الوصول إلى الغاية التى تبحث عنها كل تعريفات الوجود السابقة.

فيمكن الآن أن نحكم مثلما حكم الواقعى بأن الموضوع لا يكون فقط مجرد "آخر" غير الفكرة المحدودة، وإنما صاحب سلطة على الفكرة المحدودة؛ فقد عبر الواقعى بصورة مجردة عن هذه السلطة حين حكم باستقلال الموضوع عن الفكرة. ولئن كان التعبير باطلاً، فإنه أشار إلى المعنى الحقيقى. فتبحث الفكرة فعلاً عن "آخرها" وتقصده عقلها. ولا تستطيع أن تسعى فعلاً إلا لما تقصده فكريًّا، ومع ذلك لا تكون قاصدة بالفعل إلا إلى التحديد الكامل لإرادتها وإلى الفردانية ونهائية التعبير التى لا تترك أى "آخر" هناك يمكن البحث عنه. ولذلك لا تستطيع الفكرة إلا الاستسلام فى هذه اللحظة حتى تحقق هدفها وخططتها أو هدفها الناقص. فيشكل الإذعان الكامل فى هذه اللحظة إرادتها الواعية. ومع ذلك لا يمكن القول إن الفكرة تستسلم لأى معنى خارجى لا يكون مكمّلاً لمعناها الداخلى أو مطورًا له. كذلك حقيقة أن الفكرة المحدودة مجرد فكرة عامة، إلا أن ما تقصده وموضوعها يكون فرديًّا. ولذا من الممكن القول مع الواقعى بأن الفكرة سواء كانت تجسد موضوعها المبحوث عنه أو لا تمثله، فإنها يجب أن تظل تبحث عن تحقق آخر غير ذلك الحاضر الآن، ويجب أن تستسلم لهذا التحقق بوصفه مصدر مصداقيتها وحقيقتها، وترفض قوله بانفصال الفكرة عن الموضوع واستقلال الموضوع عنها.

فإذا ما حاول أحد الفلاسفة تعديل مذهبه الواقعى بالقول إن الموضوع لا يكون مستقلا بصورة كاملة عن الفكرة، وإنما بصورة جزئية عنها، فإنه سيواجه المشكلة نفسها التى تواجهها أى مشكلة كيف تكون العلاقة بين الفكرة وموضوعها علاقة إيجابية؟ وإذا ما ظلت الفكرة وموضوعها واقعيتين منفصلتين عن بعضهما البعض فإننا لن نجد هناك أى علاقة بينهما إلا علاقة التطابق أو عدم التطابق، ولا يمكن من خلال هذه العلاقة وحدها أى علاقة التطابق الخارجى تعريف وجود أى

موضـــوع أو معـــرفة حقيقة أى فكرة؛ بمعنى آخر فالعالم الذى لا توجـــد بـــه إلا علاقة التطابق بين الفكرة. وموضـــوعها بوصفهما واقعتين منفصلتين، ولا توجـــد أى علاقة أخـــرى أعمق منهما ترتبط بينهما – عالم لا يوجد به أى معرفـــة أو أى وجود على الإطلاق .

كما يتفق هذا التعريف الرابع للوجود مـــع تعـــــريف المتـــصوف مـــا دام الصوفى يوحد بين الوجود وتحقق الهدف وإشباعه، ويقول عن موضوع أى فكـــرة من أفكارك "إنه أنت". ولا يقصد الصوفى بهذا الحكـــم الـــذات الناقـــصة للفكـــرة المحدودة أو التوحيد بين الفكرة العابرة والآخر الذى تسعى إليه؛ فالوجود عنده كما كان عند الواقعى يعد شيئًا مختلفًا أو "آخر" عن مجرد بحثنا عنه أو عملية البحـــث عنه. ولذلك يقصد التوحيد الصوفى بين "العالم" و"الذات" التوحيد الكامل والنهائى أو "الذات المطلقة". ويبدأ التعريف الرابع للوجود؛ أى تعريف فكرة مثلما يبدأ الصوفى تعريف الذات والعالم ويقول عبارته المشهورة "العالم هو أنت". فيعد الموضوع فى تعريفنا الإرادة الكاملة للفكرة وليس شيئًا آخر. ومع ذلك يختلف موقفنا عن موقـــف الصوفى؛ فلا نهرب فى الأحكام السلبية أو نكتفى بالسلب. حقيقة يمكن أن نعتـــرف بجهلنا المحدود، ولكن عبارة "لا شىء" التى يقولها "ياجنافالكيا" أو عبارة "العـــدم" التـــى يقول بها متصوف العصر الوسيط، لا تعبر عندنا عن الطبيعة الأساســـية للوجـــود الحقيقى كما يرى الصوفى، وإنما عن عدم كفاية فكرتك اللحظية الحاضرة لهـــدفها العقلى الذى جاءت للتعبير عنه، ويكون معروفًا من خلالها فى هذه اللحظة. فيمكن القول وفقًا للمفهوم الرابع للوجود "إننا نعرف البعض أو جزءًا، ونتنبـــأ بـــالأجزاء الأخرى، أو نعرف جانبًا، ونتنبأ بالجانب الآخر، وحين يـــتم قـــصد الموضـــوع، وبالأخص حين يحقق الوجود الحقيقى للموضوع هذا القصد، فـــإن هـــذا الإتمـــام للموقف يقضى على حالة التجزء. ويصبح هذا الموضوع النهائى الذى توصلنا لـــه مثلما كان عند الصوفى "الوجود الفريد" الذى تتحقق به إرادتنا المحدودة. ولا يكون هذا الموضوع المقصود وهذا الإشباع لإرادتنا قد تحقق فى السماء، وإنما تم البحث عنه فى الأرض ومن قبل الأفكار التى يكون لديها دائمًا جانب من المعنى الذى تبحـــث عنه؛ فتلك طبيعة الأفكار. لقد تبدد الحزن الصوفى بظهور نـــور الحقيقـــة الأبديـــة

للعالم الواقعى الواحد، واستطعنا الوصول إلى أعمق أعماق قلب العالم، ليس من خلال "الغيبوبة" أو "السكرة" الصوفية، وإنما من خلال كل فكرة عاقلة ما دامت تمثل تحققًا جزئيًا لهدف أو تجسد هدفا تجسدًا جزئيًا. حقيقة أن لحظتنا ليست أبدية، إلا أن النور الأبدى يظهر دائمًا فى كل لحظة معقولة، ويحقق كل فكرة تولد فى هذا العالم.

ويتفق مفهومنا الرابع مع الفيلسوف العقلى النقدى حين يقرر أن الوجود يتضمن أساسًا ما يحقق للأفكار مصداقيتها أو صحتها. وإذا ما بحثنا عن الشروط الضرورية لصحة الفكرة وصلاحيتها، نلاحظ أن الفكرة المحدودة الصحيحة تمثل لدى صاحبها إشباعًا تجريبيًا لهدف. وفى الوقت نفسه يلاحظ أن هذا الإشباع لا يكون كاملاً فى هذه اللحظة. ولذلك تسعى الفكرة المحدودة دائمًا خارجها لتحقيق مصداقيتها أو صحتها، وبالتالى يعد القول إن الفكرة إذا كانت صحيحة يكون وجود خبرة مستقبلية معينة لإشباعها أمرًا ممكنًا. وإذا ما تركت هذه الخبرة المستقبلية مجرد إمكانية، فإن تعريفك للوجود تعريف دائرى هل الفكرة صحيحة أم لا؟ إذا كانت صحيحة فإن من الممكن وجود خبرة مستقبلية تتطابق معهما. وتكون هذه الخبرة المستقبلية مثلها مثل أى موضوع قائم فى عالم الفيلسوف الرياضى، معروفة بوصفها شيئًا آخر غير الفكرة التى تشير إليها، وفى الوقت نفسه ينظر لها بوصفها الواقعة التى تطابق ما تقصد الفكرة تعريفه. ولذلك ما دمت تعتبر هذا "الآخر"، هذه الخبرة الممكنة، مجرد إمكانية خالصة، فإنك لا تحدد كما سبق أن وضحنا إلا تلك الصفات التى قد يشرك فيها الموضوع مع الفكرة التى تمثله. فلا يتم تعريف الموضوع إلا بوصفه خبرة قد تتصف بهذه الصورة أو تلك أو تأخذ هذا الشكل أو ذاك. فذلك ما تقصده دائمًا حين تتحدث عن أى كائن يكون موجودًا فى عالم التجربة الممكنة عند "كانط" أو عن أى واقعة من وقائع العالم الرياضى. فلا تصف من الموضوع إلا ما يمثل ماهيته أو "ماذا"، والصفات التى يشترك فيها مع فكرتك القائمة عنه، وخبراتك المتعلقة به فى اللحظة التى تقوم بتعريفه فيها. ولا تقوم حقيقة بتعريف الوجود الحقيقى للموضوع بوصفه شيئًا آخر غير الفكرة المحدودة التى ننظر له بوصفه موضوعها أو آخرها؛ فإذا ما لاحظت هذا النقص الذى يظهر

فى كل حكم يتعلق بإمكانية الخبرة أو الخبرة الممكنة، من الممكن أن تدرك السبب الذى يجعل الأحكام الكلية أو الكليات لا تستطيع التعبير عن كل طبيعة الموجودات الواقعية، وتدرك فى الوقت نفسه سبب أن عالم التصديق لا قيمة له إلا إذا تم تجاوزه، ولا جدوى منه إلا إذا أخذ صورة فردية بوصفه تحققًا فريدًا لهدف فى حياة كاملة.

وهكذا يمكن ضم المفاهيم الوجودية الثلاثة فى المفهوم الرابع للوجود؛ فيكون للوجود سلطته المؤثرة على الأفكار المحدودة ويقف فى مقابلها، ويتوحد بالمعنى الحقيقى للفكرة ، فما هو إلا الفكرة ذاتها كما يقول التصوف، وحقيقى وقابل للتصديق كما يقول العقليون النقديون؛ فيمثل الوجود التحقق الكامل للفكرة التى تسعى له. وحين تقدمت بهذا المفهوم الرابع للوجود لم أكن مقررًا لحقيقة نظرية خالصة، ولا متحدثًا عن وقائع. لم نعد نقول فقط - كما سبق أن وضحنا بصورة عامة خلال مناقشتنا للموضوع - بأن الوجود لابد أن ينهى حضوره بحثك المحدود، ويخمد شكوكك، ويجيب عن كل تساؤلاتك، ويشبع هدفك. فلقد كان كل ذلك يتعلق بلغة عالم التصديق، عالم الحقيقة الخالصة النظرى، ويمثل مجرد مرحلة أولية ونوعًا من التمهيد، وذلك ما دام أن عالم الحقيقة النظرية لا معنى له أو قيمة إلا إذا أخذت صوره العامة صورًا فردية، وتحولت "ماذا" إلى "هذا" أو الماهيات إلى موجودات. ويمكن القول - دون تردد - إن الوجود هو ما يحقق معناك الذى تقصده، ويعبر بصورة منطقية كاملة عن تجسد الإرادة الجزئية التى تكون حاضرة بصورة جزئية فى أفكارك المحدودة. كما يمكن القول إن هذا التجسد يعنى فى حد ذاته ما قد يعنيه التجسد الحاضر لهدفك فى خبرتك العقلية، وذلك ما دامت أهدافك ليست مجرد لحظات جزئية، وإنما تعد أيضًا حتى فى لحظاتهم الجزئية المتغيرة نتائج معروفة لنا، ومتحققه وكاملة. فيعنى إنجاز هدفك وتحققه الآن أنك أصبحت تنظر إلى "خبرتك" بوصفها التعبير العقلى الحاضر عن خطة. ولذلك لا يكون الوجود كما هو موجود إلا كل الخبرة التى تعبر فى النهاية عن هدف وتشبع خطة معينة. ويعنى وجود الموضوع الواقعى الذى تفكر فيه، الحياة التى تعبر عن تحقق الخطة الحاضرة لديك بأقصى قدر، وبالصورة التى تقبل الخطة تحققها أو تسمح بها.

لقد أنهى هذا الحكم الحملى القائل بخبرة حسية تُجسِّد خطة معينة كل الأحكام الافتراضية النظرية التى قال بها المذهب العقلى النقدى؛ فحين تتجسد إرادة معينة تجسدًا عينيًا فى «حياة» أى حين تتطابق المعانى مع ما تسعى إليه الأفكار المحدودة وسط كل صراعاتها إلى التعبير عنه نكون قد حصلنا على الواقع. فهذا هو الوجود ويكون كل ما عداه إما ظلالاً أو تجسدًا جزئيًا؛ أى يسعى نحو ذلك المثل الأعلى الذى يحتاج إلى هذا السعى نفسه للتعبير عن نفسه. هذا وحده الواقع وتلك الحياة الكاملة للتحقق الإلهى لكل ما تسعى إليه الأفكار المحدودة. ويكون الواقع موجودًا؛ إذ تسعى الفكرة دائمًا وبصورة أساسية إلى "آخرها" ما دامت كانت ناقصة التحديد؛ حيث لا يتحقق المطلب إلا إذا تجسدت إرادتها بصورة لا تسمح بوجود أى حالة أخرى يمكن أن تتجسد فيها أو يتم البحث عنها. ويكون الواقع هكذا حيث لا يمكن تعريف أى مطلب بوصفه مطلبًا دون تحديد خبرات ممكنة من الناحية النظرية يمكن أن تحقق هذا المطلب أو تحول دون تحقيقه، ولا يمكن فى الوقت نفسه تحديد مثل هذه الخبرات الممكنة بدون وجود فرض مسبق بأن هناك شيئًا واقعيًّا غير تلك الحقيقة النظرية أو من مجرد وصف الشىء بأنه صحيح. وأخيرًا يكون ذلك تعريف الوجود حين نعتبر تحقق المطالب المحدودة المتجسِّدة فى أفكارنا الجزئية يمثل الطبيعة الأساسية للوجود.

(٣)

بعد عرض مفهومنا الرابع للوجود وتطويره بوصفه المفهوم الوحيد القادر على معرفة كيف يمكن أن تتطابق الفكرة مع موضوع آخر غيرها، ويكون فى الوقت نفسه هو الموضوع نفسه المقصود من جانبها. ننتقل إلى مناقشة الاعتراضات التى يمكن أن توجه إليه. ولقد سبق توضيح أن الاعتراضات تظهر دائمًا على صورتين: الأولى تتهم المفهوم بالغموض والتعقيد وعدم قدرة الفهم العام على إدراكه وعدم ملاءمته للإنسان العادى البسيط، والثانية تصفه بأنه تعريف ساذج وبسيط جدًّا بالنسبة إلى التعقيدات الفعلية القائمة فى عالمنا. والواقع أن كل هذه

الاعتراضات ستعين فى النهاية على مزيد من الفهم والتوضيح لمفهومنا الخاص بالوجود، ونبدأ أولاً بالاعتراض التجريبى الشائع على نظريتنا.

"حاولت دون جدوى، ومن خلال تحليلك لهذا المفهوم أو ذاك، أن تهرب من النتيجة التى ينتهى إليها الفهم العام دائمًا إلى القول إن الخبرة وحدها تحدد ما هو موجود وما ليس موجودًا. فينتهى دائمًا السؤال حول الوجود إلى أن الإنسان يستطيع تشكيل الأفكار كما يشاء، وكما سبق أن وضحت بنفسك أن الأفكار ما هى إلا أبنية إرادية بالفعل لمجرد مجموعة من الممكنات المدركة. فى حين أن الإنسان حين ينتقل إلى الوجود يدور السؤال دائمًا حول ما إذا كانت الخبرات تؤكد صحة هذه الأفكار؛ فلقد تأسس العلم كله على أن الفكرة تعبير عن "الوجود" الذى وجد لكى يتم إثباته بالخبرة. ولا تعترف هذه الدعوى بكل الأبنية القبلية وتقضى على كل محاولة تسعى لفك أسرار المطلق. وتقتصر أبنية الأفكار عن ممكنات الخبرة فى العلم على الفروض أو الأحكام حول الاحتمالات وما هو محتمل الوجود. فى حين أن الحس والحاضر والخبرة المباشرة لهذا الملاحظ أو ذاك، تمثل المعيار الحقيقى للوجود؛ فيكون كل ما يمكن رؤيته أو لمسه أو الشعور به من قبل أى إنسان "واقعًا". ولا يوجد هناك شىء أمامنا عن البشر يمكن أن نعرفه عن بناء الوجود أو تشكيله. وحين تتحدث عن الوجود بوصفه يمثل الإشباع النهائى للأفكار، وعن الخبرة الإنسانية بوصفها جزءا من هذا الإشباع النهائى نتجاوز دائمًا الخبرة الإنسانية، كذلك تتصف نظرتك بالغرابة والتعقيد الذى يجاوز قدرة الإنسان العادى على الفهم، فلم يعد هناك من يبحث عن أى وجود نهائى أو مطلق. ونعتقد فيما نراه ونلمسه، ولا نجد فى خبرتنا شيئًا نهائيًا. وإن كان "عالم" التجريبى عالمًا جزئيًا كما تقول، فإنه لا يزال العالم الوحيد المعروف لنا. وهذا العالم هو الواقع بالنسبة إلينا، وإن كانت الأفكار تقدم لنا الماهية، فإن الخبرة وحدها هى القادرة على تقديم الوجود لنا. فحين يكون لدى فكرة عن حصان مثلا، وأرى الخيول فى الخبرة وألمسها أو أركبها وأبيعها وأشتريها، ويفعل الآخرون مثلما أفعل، فإن الخيول تكون واقعية وموجودة. فى حين أن فكرتى عن الجنية مثلاً على الرغم من صحتها ووضوحها لا أستطيع أن أجد لها تقابلاً فى الواقع. فلا أرى "جنيات". ولا أحد من

الناس قد رآها إلا المجانين والجهلة والأطفال. وبالتالى تظل الجنيات غير مرئية، ولا يمكن وصفها بالوجود أو الواقعية. وتنطبق القاعدة نفسها على العلم؛ فحين تم إدراك الكوكب "نيبتون" بصورة نظرية أولاً، ثم تم التحقق من الفكرة من خلال الملاحظة الفلكية، أمكن الاعتراف بوجوده وأصبح الكوكب واقعًا. فى حين أن الشهب السماوية التى افترضها الفلك القديم ظلت مجرد أفكار ما دام أن الخبرات العلمية لم تثبت صحتها؛ لذلك ليس هناك إلا الخبرة، ولا يمكن تحديد أى وجود فى العلم أو فى الحياة إلا من خلالها. وبعيدًا عن أى أمل فى الوصول إلى لانهائية، وعلى الرغم من جزئية الخبرة ومحدوديتها ليس لدينا وسيلة غيرها لمعرفة الوجود.

والحقيقة أن الرد على الاعتراض السابق قد سبق الإشارة إليه فى محاضرة سابقة بطريقة غير مباشرة. ولا أشك إطلاقًا فى وجود عالم الخبرة بوصفه مقررًا للحقيقة ومؤكدًا له؛ إذ يؤكد مفهومنا الرابع للوجود أن الواقع ما هو إلا عبارة عن خبرة تمثل تحققًا لكل غايات الأفكار وأهدافها.

أتفق مع "كانط" حين قال "فى الخبرة وحدها توجد الحقيقة"[1]. ولا أعرف حقيقة ليست تجريبية مهما كانت الصفات التى يمكن أن تتصف بها فيما بعد. وتعد "الفكرة" وفقًا لتعريفنا الأصلى جزءًا من الخبرة على الرغم من إشباعها الجزئى لهدف معين، كذلك لا يمكن أن يتحقق إشباع أى "فكرة" إلا على صورة تجريبية. ولا توجد واقعة يمكن أن يعرفها "الله" أو "الإنسان" إلا إذا كان بها نوع من المباشرة التى يدركها الحس. وتعد هذه الأمور من الضرورات المنطقية لمفهومى عن الوجود؛ إذ تسعى الأفكار المحدودة إلى التعبير والتجسد والحياة والحضور. إذن تعد الخبرة واقعًا؛ فماذا نقصد بالخبرة؟ وبأى معنى تكون الخبرة موجودة؟ وما الصورة التى توجد بها؟ أى ما نوع الوجود التى تتصف به؟ لابد من إجابة مثل هذه الأسئلة لكل من يحكم بوجود الخبرة. وقد يبدو مستغربًا حقًا أن نكتشف أن معظم من يضحكون يسمعون أن بعض المدرسيين الأوائل قد افترضوا أن الوجود

---

(١) "Nur in der Crefarung ist Warheit" (المترجم).

الحقيقى والواقعى لا يكون "للكلات"[٢]. مثلاً أو للأسود أو للأفراد، وإنما للطبيعة النابية أو الأسدية بوجه عام أو للإنسانية بالمعنى المجرد أنهم يعتمدون أيضًا على حكم مثالى يعتمد على الخبرة عمومًا وعلى مجرد فكرة كلية لتقرر ما هو واقعى أو على أنها تمثل الواقع نفسه. والحقيقة أن الخبرة الفردية وبعدها تكون واقعية، ويكون لدى كل من يحكم "أن الواقع هو الخبرة" كل تلك البدائل لمواجهة المعنى الذى تكون به الخبرة موجودة، والتى سبق الإشارة إليها حين تمت مناقشة مشكلة الوجود وتفسيرها العام.

من المسلَّم به وجود خبرات الأفراد فى العالم؛ فهل تكون هذه الوقائع الملاحظة التى يكون وجودها مستقلا تمامًا عن الأفكار التى نحكم بها على وجودها مصدرًا للحكم على واقعية ووجود هذه الخبرات؟ إذا ما حكمنا بذلك يصبح مذهبنا التجريبى صورة من صور المذهب الواقعى؛ إذ تعرّف ماهية عالمنا بوصفه خبرة فى حين تعرّف وجوده بلغة "المذهب الواقعى" وليس بلغة "المذهب التجريبى"[٣] خاصة بوصفه صورة من الوجود المستقل عن أفكارنا ما دامت أن هذه الأفكار تشير إلى وجود هذه الخبرة؛ لذلك إذا ما دققت النظر فى موقف الفيلسوف التجريبى الواقعى نلاحظ ببساطة أنه قد جاوز الخبرة المحدودة التى يعتبرها المعيار الوحيد للحقيقة.

لنفترض أن هناك من يقول بوجود الخبرة الإنسانية، وأنها واقعة حقيقية موجودة مهما قال أصحاب الفكر الميتافيزيقى. والحقيقة أن مثل هذا الافتراض من الصعب تحقيقه؛ فلا يستطيع أى كائن محدود يرتبط بوجوده اللحظى، أن يحيا نفس الخبرة التى قد أحياها. ولا يمكن بالمعنى نفسه أن أعيش الخبرة نفسها التى تعيشها. وإذا ما صرحت بوجود خبرة أى فرد آخر وأنها حقيقية، تكون قد جاوزت ما تقدمه لك خبرتك المباشرة، كذلك لا تستطيع الاعتماد على خبرته اللحظية فى عملية التحقق من واقعة وجود خبرتى، كما لا تستطيع لحظتى الجزئية من الخبرة نفسها،

---

(٢) "الكلات": جمع "كل" حتى يتم تمييز اللفظ عن "الكليات" وما يثيره من معانى. (المترجم)

(٣) "المذهب الواقعى": يرى أن الوقائع لها وجود مستقل عن الأفكار التى تدركها فى حين أن المذهب التجريبى يرى أن لا معرفة لنا إلا من الحواس أو الخبرة. (المترجم)

أن تؤكد أو تثبت واقعة أنك تفكر فى وجودى على الإطلاق أو أنك تقصد الإشارة إلى وجود خبرتى أو تحكم بوجودى. ومن المنطق نفسه لا يمكن أن تكون واقعة وجود ما يسمى بالخبرة الإنسانية المشتركة إحدى وقائع المباشرة لأى فرد أو وجود ما يسمى بالخبرات العلمية المشتركة لمجموعة كبيرة كانت أو صغيرة من الناس. لذلك من يحكم بوجود الخبرة الإنسانية بوصفها خبرة مكونة من العديد من خبرات الناس، يكون مُصْدرًا لحكم لم يقع على الإطلاق فى نطاق أى خبرة لأى فرد من الناس؛ فلا يوجد إنسان على وجه الأرض استطاع أن يلاحظ وجود الإنسانية كلها بوصفها جسدًا واحدًا أو لاحظ خبرة أى فرد آخر غير خبرته الشخصية ذاتها.

كذلك لا يستطيع أى فرد منا فى أى لحظة زمنية التحقق تجريبيا من واقعة وجود خبراته الماضية ذاتها. فحسب التعريف تكون خبراته قد مضت ولا يمكن استرجاعها أو إلغاؤها، ولم تعد حاضرًا قائمًا فى أى لحظة تجريبية يمكن ملاحظتها. لم يستطع أى إنسان أن يلاحظ بنفسه الواقعة التجريبية التى تبين أنه قد لاحظ بنفسه الوقائع الماضية أو أنه قد حصل من الخبرة على المعانى والأفكار التى يعتبرها الكامنة فى عقله ونتاجًا للخبرة الماضية.

لذلك لا يمكن القول إن كل من قال مع الواقعيين "بوجود الخبرة الإنسانية، أو خبرة مجموعة من الأفراد"، قد استطاع أن يدعى أنه قد تحقق فى خبرته من صحة هذا القول أو أن هناك أناسًا غيره قد تحققوا منه تجريبيًّا. فليس صحيحًا القول بأن مثل هذه الأفكار تشكل الماهية أو أن خبرتنا الإنسانية ذاتها وبنفس الصورة التى قد يحصل عليها أى إنسان يمكن أن تثبت الوجود. لذلك يحصل الحكم بوجود جسد للخبرة الإنسانية المشتركة على صحته من مصدر آخر غير الخبرة الإنسانية، التى يمكن أن يحصل عليها الفرد فى أى وقت من الأوقات؛ لذلك لا يختلف التجريبى الواقعى عن الواقعيين، فيتعالى على الخبرة الإنسانية ويتجاوزها، ويحكم بوجود الكائنات المستقلة، ويتجاوز كل خبرة إنسانية، يمكن أن تحدث لأى فرد أو يستطيع التحقق منها مباشرة، بوصفه إنسانًا سواء فى حاضره أو فى مستقله. ويتعالى فى أحكامه الميتافيزيقية، ويتجاوز الخبرة حين يثبت دعواه، ويأتى

حديثه مثل حديث كل من "ليبنتز" و"هيربارت"، عن "المونادات" و"الكائنات الواقعية". ولئن كان فى استطاعته الحكم اعتمادًا على اتساق محموله الوجودى، إلا أن قدره أن يكون واقعيًا من البداية إلى النهاية.

فإذا كانت خبرتنا الإنسانية ينفصل وجودها عن الأفكار التى تشير إليها، فإنها إما أن تكون شيئًا مقصودًا من جانب هذه الأفكار أو غير مقصودة فإن كانت مقصودة، فإنها إما أن تحقق الإشباع الكلى لها كما وضح مفهومنا الرابع للوجود، أو أنها جزء من ذلك الإشباع الكلى. من ناحية أخرى إن كانت شيئًا مستقلا كلية فى وجوده عن أفكارنا اللحظية التى قد تشير إليه أو لا تشير، بمعنى آخر إن كانت من نمط الوقائع المنتمية لعالم الفيلسوف الواقعى، فإنها لا قيمة لها ولا جدوى من تسميتها بالخبرة. ولا نستطيع الإشارة إليها أو الحديث عنها مثلها مثل أى وجود بالمعنى الواقعى دون الوقوع فى التناقض. وفى النهاية لا تعد شيئًا موجودًا على الإطلاق وعدمًا مثل أى وجود بالمعنى الواقعى.

وقد تصبح الفرصة سانحة أمام التجريبى، ويمكن أن يضم إلينا بدلاً من الاعتراض علينا، فإن اختار موقف المعترض فلقد رددنا عليه، وأما إن كان يعتقد بالخبرة عالم الممكنات الصحيحة للخبرة، فلقد أصبحنا ندرك معناها ونتيجتها. فإن كان المقصود بالخبرة عالم الخبرة الممكنة أصبحنا نحيا فى عالم المفهوم الرابع للوجود، وإن كان المقصود بالخبرة عالم الخبرة الخالصة والمباشرة البحتة كالتى أشار إليها الصوفى، فإننا قد سبق أن وضحنا أن مثل الخبرة الخالصة لا وجود لها على الإطلاق.

ومع ذلك، إذا كان العالم التجريبى الذى نقصده عالما حقيقيًا للخبرة، وتشير إليه أفكارنا حين نعنى الرؤية الواضحة للأشياء والملاحظة الدقيقة لها ومعرفتها والحياة من خلالها، فإنه يكون بالفعل عالمًا تجريبيًا واقعيًا وموجودًا بمعنى مفهومنا الرابع للوجود أى بوصفه حياة تعبر بصورة كاملة عن ما تجسده كل لحظة إنسانية واعية وتسعى إليه عقليًا.

كذلك بالنسبة إلى الغائية ماذا تكون صورة التكوين الذى يتشكل منه هذا العالم الفعلى للخبرة إلا إذا كان غائيًا ويشكل مجموعه صورة نهائية بالمعنى الذى يقصده المفهوم الرابع؟ إذ تعنى النهائية بالنسبة إلينا التكوين الفردى لعالم الواقع؛ فتقول مثلاً "الخبرة موجودة"، وإذا كنت فيلسوفًا تجريبيًا تقول أيضًا "إن كل ما هو موجود يكون على الأقل فى أحد جوانبه واقعة ملاحظة". وهذا بالتحديد ما يقوله مفهومنا الرابع للوجود، ونتفق فى ذلك مع أى فيلسوف تجريبى. فإذا ما رفضت مفهومنا الرابع للوجود، وأضفت "أن هذه الخبرة الموجودة تعد خبرة جزئية حتى إذا نظر إليها فى مجموعها، ومجرد مجموعة عشوائية، فليس لعالم الخبرة أى غاية". فهل تقصد هنا الحديث عن قضيتين متناقضتين يعبران عن وجود واقعة فردية مفترضة فى عالم الخبرة الواقعية، وأنهما قد تصدقان معًا أو تكذبان معًا؟ هل تعنى إذا ما قلت "إن هناك حياة بعد الموت" أو "كان هناك حصان طروادة" أو "يوجد كوكب نبتون ويمكن ملاحظته" أو "يشعر الطفل بالسعادة حين يغنى"، هل أستطيع أن أقول قولاً لا يتصف بالصدق أو الكذب، أو يكون صادقًا وكاذبًا فى آنٍ واحد وبنفس المعنى؟ إذا كان ذلك ما تحكم به، فإن الحكم لا معنى له على الإطلاق. إن عالم الخبرة بوصفه عالمًا موجودًا يكون له حتى فى لحظة الحديث عنه الآن بنية فعلية قائمة، وبالتالى تعد أى قضية محددة عن العالم صادقة أو كاذبة حين يصدر الحكم عليها. كذلك إذا كانت كل قضية ذات معنى داخلى "تتضمن مجموعة من الأفكار التى تعنى حين تصدر القضية الإشارة إلى الوقائع الموجودة فى عالم هذه الخبرة الواقعية، فإنه من الضرورى أن نلاحظ أن هذه الإشارة للموضوعات لا تعنى مجرد المطابقة بين الفكرة والموضوع. وتتمثل الإشارة الوحيدة التى يمكن أن تتحدد معنى أى فكرة فى تضمنها للتعبير الكامل عن إرادة الفكرة، كذلك إذا كان لكل حكم يرتبط بالفكرة وفقًا لتكوين العالم التجريبى، ولكل تناقض أو تعارض تعبر عنه الفكرة قراءة المطابق المتمثل فى نعم أو لا بالنسبة إلى وقائع العالم التجريبى، فإن تحقق الأفكار الخاصة بالخبرة فى وقائع الخبرة التى قد تشير إليها، يكون تحققًا نهائيًا وكاملاً. وفى هذه الحالة ومهما تكن بغية عالم الخبرة فى كليته فإنها بنية نهائية وفردية.

وهكذا تنتهى إلى أن العالم التجريبى يكون كلا واحدًا، وحياة تحقق أهـداف أفكارنا. ولابد أن يكون على هذه الصورة، وإما لا وجود له على الإطلاق.

وعلى الرغم من ذلك قد يعترض فرد قائلا "إنه لم يوجـد حتـى الآن مـن استطاع أن يدرك فى خبرته فى أى لحظة زمنية هذا التكوين الغائى أو النهـائى لعـالم الخبرة" بالطبع لم يلاحظ أى إنسان مثل هذا التكوين للعالم. وما زالت رؤيتنا يغلفها الظلام، ولم نكتشف بعد ما سنكون عليه، ومازلنا نجهل ما قد تحويه كـل خبراتنـا من تفصيلات. ومع ذلك ندرك تمامًا أن العالم موجود، وأننـا نـستطيع ملاحظـة تكويناته وتشكيلاته وبنيته. ويبدو العالم من البداية إلى النهاية أو فى مجموعه بنيـة تجيب كل أسئلتنا، وتجسد كل المعانى التى نبحث عنها، وتحقق كل أهدافنا. لـذلك يعد فى جوهره واقعًا يحقق هدفًا، وحياة تجسد فكرة، ومعنى يتحقـق مـن خـلال ملاحظة محتوياته. ولئن كان وعينا الإنسانى الحاضر وعيًا جزئيًا. فننظر ونتساءل ونتنقل من واقعة إلى أخرى، ومن جزء إلى جزء، فإن دراستنا لمفهوم الوجود قـد أكدت لنا أن العالم ككل له معنًى، ويكون موجودا فقط بوصفه معنًى مجسدًا.

(٤)

قد يأتى صاحب الاعتراض بحجة يقول فيها "إن نظرتك ما زالت غامـضة بالنسبة إلى الإنسان العادى لأنها تتجاوز ببساطة حدود الوعى الإنسانى". فحقيقة حـين يفكر الإنسان لا يقصد إلا المعنى الذى يكون حاضرًا فى اللحظة التى يفكر فيهـا. فى حين أنك تتحدث عن بنية عالم يقع خارج حدود أى خبرة إنسانية. وتقول فـى الوقت نفسه إنه لا يوجد إنسان قد استطاع أن يرى فى لحظة واحدة ما تـسميه بمعنـاه الكامل وقد تحقق تجريبيًا؛ فكيف يكون لديك أى ضمان بوجود مثـل هـذا العـالم النهائى للخبرة؟ فربما توجد خبرة هناك خارج إدراكنا وربما لا توجد. فلا يعـرف الإنسان فى جميع الأحوال بالفعل إلا محتويات خبرته، ويخمن بـصورة احتماليـة وجود محتويات خبرات أخرى لدى الناس غير خبرته. ولا يستطيع أحد أن يؤكـد

بصورة إيجابية أى نوع من الوجود يكون مفارقًا أو مجاوزًا لخبرته، كذلك يتحدث عن وجود غائى ونهائى، وربما لا يوجد فقط إلا هذا الجزء الحاضر من الحياة التجريبية، بل إن خبراتى الماضية والمستقبلية كما سبق أن قلت لا تكون حاضرة أمامى. فكيف أستطيع أن أعرف فى هذه اللحظة أن هناكِ وقائع أخرى موجودة غير تلك التى تكون حاضرة أمامى؟ ولماذا لا نشك لأن ذلك الوجود لا يكون حاضرا الآن أو معطى لنا فى هذه اللحظة؟

قد أطلب منك أن تحدد شكوكك بصورة أوضح، وتوضح لنا ماذا تقصد؟ وما الدعوى التى تعارض بها دعوتنا عن هذا التكوين الكامل والفردى والغائى لعالم الوجود الذى قد عرفناه بوصفه المفهوم الرابع للوجود؟ وما الذى تشك فيه؟ وما الدعوة البديلة التى يمكن القول بها إذا ما صح شكك؟ فيجب أن تسير بالشك إلى أقصى مداه؛ إذ لا حياة للفلسفة إلا من خلال فهم معنى شكوكها.

لنفرض جدلاً وكنوع لاختبار صحة شكوك المذهب الشكى أنه لا يوجد شىء على الإطلاق وراء دائرة معرفتنا من الخبرة وتثق معى وتتفق على ذلك. فليس هناك شىء غير ما تشعر به أو أشعر به من تجارب ووقائع تجريبية أو أفكار كائنة فى عقولنا أو رغبات أو آمال أو ما يسمى بمشكلات حياتنا وذكرياتنا. وليكن هذا عالم الوجود فقط وليس هناك أى وجود فى العالم إلا هذا الجزء المعين الماثل أمامنا، وليس هناك أى خبرة بنهايته أو ببنيته الكاملة أو بمجموعه ككل أو بالمدى الذى يمكن أن يصل إليه. ويوجد هذا الجزء المعين والمحدود من الوعى بطريقة ما وبصورة أو بأخرى. فكيف يدحض المفهوم الرابع للوجود هذا الفرض الذى قد يضعه المذهب الشكى؟ وإذا لم يتم دحض هذا الافتراض الشكى كيف يمكن قيام أى أحكام صحيحة تتجاوز حدود اللحظة الخاصة بصورة وعينا الإنسانى؟

الحقيقة أن الافتراض الشكى سريعًا ما يتناقض مع نفسه؛ فمجرد القول بهذا الافتراض بوصفه تفسيرًا ممكنًا لعالم الوجود، فإنه يعنى أنه له كل الصفات الخاصة بأى وجود؛ فيفترض صحة وجود دائرة محددة من الوقائع التجريبية المعطاة أو المفترضة والمسماة بمحتويات اللحظة، ويفترض أن هذه الدائرة

المفترضة تكون مدركة فى هذه اللحظة بوصفها كل الوجود وكل ما يمكن وجوده. فماذا يعنى هذا الحكم الافتراضى؟ إنه يعنى ببساطة، وبعد تجريده من ملحقاته، أن مجموعة معينة من الوقائع التجريبية اللحظية والأفكار والرغبات... إلخ هى العالم كله. ويمكن أن نرمز بالرمز (أ) لهذه اللحظة الواعية والمحدودة من الخبرة والفكر والإرادة. فنفرض أن (أ) هى كل شيء أو لا يوجد إلا (أ) وعداها لا شيء. من الواضح أن هذا الحكم مثله أى حكم ميتافيزيقى آخر يتضمن ماهية (ماذا) ووجودًا (هذا). كذلك يحكم بعدم وجود أى شيء إلا (أ). ويكون الحكم بعدم وجود شيء أو نقصد سلب الوجود، فإن المعنى الذى نقصده يكون محددًا ومحكومًا بالمعنى نفسه الذى ننسبه إلى المحمول الذى نحكم به بالوجود أو نثبت به وجود شيء معين. فما مدى اتساق هذا الافتراض الشكى؟

فإذا تم الحكم بأن "أ هو كل شيء ولا يوجد غيره" وكان الحكم يتضمن أفكارًا، وإن كان لها معنى لابد أن تتضمن موضوعًا، فإن اللحظة الحاضرة أو (أ) حسب الفرض لا تحوى هى ذاتها الخبرة المباشرة الخاصة بواقعة أنها تحوى كل عالم الوجود؛ فإن كانت "أ" واعية بالتأكيد من أن لا وجود لشيء آخر غيرها، لكانت قد وعيت عقليًا ما قد يستنفد حتى فى وعيها الحاضر كل معنى ممكن لفكرة الوجود. وفى هذه الحالة تصبح "أ" نفسها عبارة عن معنى مجسد بصورة كاملة، وواقعة مكتملة بذاتها، وخبرة كلية تحقق هدفها الخاص وتشبعه. أو بمعنى آخر ينطبق عليها تعريفنا الرابع للوجود. ولا يصبح هناك معنى للشك ويتوافق تفسيره للوجود مع تفسيرنا. من جانب آخر إذا كانت "أ" لحظة عابرة وغير كاملة من لحظات الخبرة الإنسانية المحدودة، فإن واقعة أنها تحوى كل شيء واقعيًا، ولا تكون حاضرة فى خبرتها الذاتية، كذلك إذا كان وجود كل شيء ما عدا "أ" يتم حذفه من الوجود، ولا وجود لكل ما ليس "أ" يمثل فى حد ذاته واقعة، ووجود كل واقعة حقيقية يجب أن يتم البحث عنه فى أى مكان آخر إلا فى الخبرة الواعية التى تكون حاضرة فى "أ" فإن هذا يتعارض بالفعل مع الغرض الذى نناقشه كما سبق أن وضحنا. فواقعة أن "أ" تمثل كل الوجود لا تستطيع أن تكون هى ذاتها جزءًا من "أ" واللحظة الواعية الجزئية أو الناقصة. فى الوقت الذى نفترض فيه أن "أ" تحوى

كل شيء. لذلك إذا افترضت أن صاحب المذهب الشكى مجرد مدافع عن الخبـرة بوصفها الواقع الوحيد، فمن الواضح أنه يتناقض مع نفسه.

وقد لا يتوقف الأمر عند هذا الحد، ومن الممكن أن يتحقق نوع من الاتساق الصورى لهذه العبارة القائلة: "إن "أ" يمثل الوجود كله، ولا يوجد شيء غيره وكـل ما عداه عدم" عن طريق إجراء نوع من التعديل فى صياغتها. "فقد يحوى "أ" كـل الخبرة أى كل واقع معقول، ولكن بجانب هذا الواقع المعقول يوجد أيـضًا "الواقـع الفج" أى غير المعروف لأحد وليس حاضرًا فى خبرة أى فرد، وبذلك لا تعنى الواقعـة القائلة (بأن لا وجود إلا "أ") كل عالم الوجود، وإنما تعنى" كل ما يقع فـى نطـاق الخبرة". ومن الواضح أن هذا الفرض الشكى المعدل يؤدى إلى العودة إلـى كـل المشكلات السابقة بالنسبة إلى المعنى الذى يمكن الحكم عن طريقه، بـأن الواقعـة المفترضة لوجود "أ" وفردانيتها، تعد واقعة حقيقية وصحيحة. وبذلك يصبح الحكـم "بلا وجود خبرة فى العالم إلا خبرة (أ)"، قد أصبح هو نفسه واقعة، ولكنها واقعة لم يتحقق أحد فى خبرته من وجودها. فما نوع وجود هذه الواقعة؟ إنها حسب الغرض تمثل الموضوع الذى يرتبط به حكم "الشاك". وكون حكم "الـشاك" يختلـف عـن موضوعه وينفصل عنه، ويكون الموضوع المقصود فى الوقـت نفـسه مقـصودًا بوصفه شيئًا حقيقيًا، فإنه يكون وجودًا فى وضع من الأوضاع الثلاثة التـى سـبق الإشارة إليها. فلا يمكن أن يشكل واقعة مستقلة عن حكم الـشاك نفـسه، أو يعـد وجودا من النمط الصوفى، وليس مجرد حقيقة كلية دائمة وصـحيحة مـن نمـط الحقائق التى قال بها المفهوم الثالث للوجود. ولقد سبق إثبات عـدم اتـساق هـذه المفاهيم الثلاثة للوجود من الناحية المنطقية، كـذلك لا يمكـن أن يكـون مجـرد موضوع يتفق مع حكم الشاك فقط ويطابقه خارجيًا أو من الظاهر؛ إذ لا يشكل هذا الاتفاق الظاهرى بين فكرة معينة تحكم بالوجود، وجود أى موضوع أو يمثل حقيقة أى فكرة، وبالتحديد حين ينظر للاتفاق فى حد ذاته. لذلك اعتبـار "أ" الخبـرة الوحيـدة الموجودة يجب أن تعد واقعة فردية، تحقق الإرادة المجسدة فـى الفـرض الـذى وضـعه الشاك، وذلك ما دامت تشير هذه الإرادة إلى هذه الواقعة وحدها، ويتحدث الشاك عـن الوجود بصفة عامة والكون فى مجموعه. وتصبح النتيجة الوحيدة الممكنة حين يحكم

الشاك أن "أ" تمثل كل الخبرة"، ويكون فرضه متسقًا مع ذاته، بأن يحكم أن "أ" ذاتها تحوى بصورة واعية تحقق أو تشبع كل المعنى المتضمن فى فكرة الوجود؛ بمعنى آخر أن "أ" ليست مجرد لحظة عابرة فى الخبرة الإنسانية، وإنما خبرة كاملة مطلقة فردية تحدد ذاتها مكتملة، وكل نهائى، وتعد غاية فى ذاتها.

ويتفق بذلك الفرض الشكى مع مفهومنا الرابع للوجود؛ فلا وجود إلا للخبرة الكلية.

(٥)

يعود صاحبنا التجريبى بالاعتراض مرة أخرى حول بساطة المفهوم وسذاجته؛ فيقول "من يستطيع أن يظل متمسكًا بصحة مفهومك الرابع للوجود حين يواجه واقعة فاشلة من وقائع الخبرة الإنسانية الجزئية كالشعور بحالة اليأس بعد تحطم الآمال أو مواجهة إحدى الكوارث العامة، أو حتى قضاء ليلة من تلك الليالى التى يفارق النوم فيها عيون الإنسان. من يستطيع أن يواجه هذه الوقائع ولا يشعر بتأثير الخبرة عليه أو بقوى العالم التى يستحيل مقاومتها. ولعلك تعرف الحكمة المأثورة "لا جدوى من التفكير، فالوقائع تواجهك وتفرض نفسها عليك". وتفسيرك للعالم الواقعى بسيط وساذج، فلا يشبع الوجود الأفكار أو يحققها. والواقع ما تثبت الخبرة وجوده. وتحوى الخبرة كل أنواع الوقائع اللامعقولة، والتى لا تحقق أفكارًا. والفوضى أو النظام، الفرح أو الحزن، دموع اليأس وصيحات النصر، الأسرار، العواصف ورياح الشمال، الحروب، القلوب القاسية، انتصار الشر، الشهب فى السماء، الشموس التى تتبدد أشعتها فى الفضاء، كلها وقائع وموجودات؛ فلماذا الحديث عن الوجود ذاته؟ فربما يظل معناه غير معروف لنا، بل يمكن القول إن الإنسان يشعر بالوجود حقيقة حين لا يفهم الوقائع ولا تشبع أهدافه وتتحطم آماله. وذلك ما تشعر به دائمًا حين تفقد شخصًا عزيزًا أو تواجه موقفًا غامضًا فى الخبرة.

ولا نستطيع أن نقلل من القيمة العملية لمثل هذه الاعتراضات؛ إذ تشكل فى حقيقتها جانبًا من مشكلة الشر فى الوجود، ولن نتناول فى هذه المحاضرة الحل الإيجابى لمثل هذه المشكلة، وربما نتطرق إليه فى محاضرة لاحقة. كذلك لن نهتم بالجانب الوجدانى لمثل هذه الاعتراضات، وإنما بالجوانب المنطقية البحتة. تقول هذه الاعتراضات إن هناك العديد من الوقائع التجريبية التى نحتاج إلى التعرف عليها، ولا تأتى لنا بوصفها تجسيدات لأهداف معينة، وإنما قد تظهر كما لو كانت تتضمن إخفاقًا لهذه الأهداف المعينة ذاتها وفى اللحظة نفسها التى تشعر فيها بوجودها. ودائمًا ما نعتبر الوقائع مثل العواصف والحروب والهزيمة واليأس ورياح الشمال منتمية بصورة معينة لعالم الوجود، وحين نتحدث عنها بوصفها شرورًا، يتم تعريفها مقارنة بالأفكار التى لم تحققها أو الأهداف التى فشلنا فى تحقيقها فى تلك اللحظة الزمنية التى نلاحظها فيها؛ فكيف يتم "تعريفها" فى ضوء مفهومنا الرابع للوجود؟

بداية يجب التمييز بين جانبين للواقعة الشريرة التى قد يجدها الفرد مصاحبة للقدر الإنسانى فى هذا العالم. حقيقة يرتبط الجانبان معًا إلا أن الفصل بينهما يعد ضروريًّا من أجل دراستهما. فيكون لكل واقعة تجريبية مؤلمة مجموعة من الصفات الإيجابية بوصفها واقعة فى الخبرة الإنسانية، وتظهر فى لحظة زمنية معينة، ولها علاقاتها المكانية مع العديد من الوقائع الأخرى والصفات المقابلة للتحديد، والتى يستطيع أى باحث تاريخى أو دارس للعلم أن يجعلها موضعًا لأفكاره حين يدرس الواقعة. كما تظهر الواقعة المؤلمة بالإضافة لملامحها الإيجابية والداخلية نسبيًّا، كما لو كانت تعنى إخفاقًا لحظيًّا لهدف معين، كان من الممكن تحقيقه دونها. ولقد ميّز القدماء ودارس العصر الوسيط لمشكلة الشر بين هذين الجانبين للواقعة الشريرة. فيكون لكل "شر" بوصفه واقعة إيجابية، فى عالم الوجود كحالاته الداخلية. وتعود صفة "الشر" فيها لعلاقتها بالوقائع الأخرى التى تتعاون معها فى هذا العالم نفسه. وترى هذه الآراء أن الشيطان نفسه يعتبر ملاكًا، وله طبيعة من الكمالات الخاصة التى تجعل منه – بوصفه ملاكًا هابطًا – فاعلاً للخير أو خيرًا فى حقيقته. ولذلك تعود صفاته الشريرة إلى سوء استخدام لهذه الكمالات.

فيصبح أفضل الأشياء أسوأها حين يسوء استخدامها أو توضع فى المكان غير المناسب. وهكذا شرّعت هذه التفسيرات القديمة لمسألة وجود الشر فى محاولة إثبات اتساق وجود الشر فى العالم مع مقولة "كل الأشياء خيرة"(٤). ولا أستطيع إنكار صلة هذه المقولة بمفهومنا الرابع للوجود من الناحية التاريخية.

وليس هناك شك على الإطلاق فى الجهد الذى بذله هؤلاء الدارسون فى العصور الوسطى لحل هذه المشكلة. ولا أود قبول حلولهم الخاصة للمشكلة المتعلقة بمكانة الشر فى عالم إلهى منظم، وإنما المهم توضيح كيف تتصف الواقعة الشريرة من وقائع الخبرة بهذين النمطين من الصفات التى تجعلها واقعية وموضوعية وقابلة للتحديد الزمانى والمكانى مثلها مثل أى واقعة أخرى من وقائع الخبرة المعاشة، وتجعلها فى الوقت نفسه متهمة بإعاقة تحقيق هذا الهدف الإنسانى أو ذاك أو سببًا فى هزيمته.

تظهر واقعة "الموت الطبيعى" فى خبرتنا كحدث نتج من سلسلة من العمليات الفسيولوجية. وتعد ظاهرة طبيعية واضحة الانتشار. وتتضمن فى الوقت نفسه تغيرات كيميائية وفسيولوجية لا تختلف عن تلك التى تحدث فى العالم العضوى. وبالتالى لا تقل أهميتها فى العلم عن أهمية أى ظاهرة بيولوجية أخرى فى العالم. ولذا يمكن القول إن الموت واقعة موضوعية قابلة للتحديد تجعل أفكارنا عن الموت صادقة نسبيا، وبنفس المعنى الذى يمكن أن نحكم به على أى واقعة أخرى من وقائع الطبيعة. وإن كانت نظريتنا فى الوجود تنسب إلى كل واقعة طبيعية صفة تحقيقها النسبى للأفكار التى قد تشير إليها، فإن الموت بهذا المعنى لا يعد مناقضًا لنظريتنا، إلا إذا أردت أن تظل جاهلاً بظاهرة الموت حين ترغب فى معرفة بعض الحقائق والمعلومات عنها؛ بمعنى أنه هل يفضل الإنسان عدم معرفة هذه الحقائق الخاصة بالموت ويكون حاله حال الحيوانات الدنيا؟ وإذا ما سألت سؤالاً عن ظاهرة الموت أتكون إرادتك على درجة كبيرة من القناعة والرضا حين ترفض خبرتك تقديم الإجابة عن السؤال؟ ألا يوجد العديد من الناس يسعون لمعرفة متى

---

(٤) النص اللاتينى: "Omne Ens est bonum" (المترجم).

نموت وكيف؟ أليس عدم معرفة متى يأتى الموت ولماذا تمثل نوعًا من الشر وتسبب ألمًا لكل إنسان عامل؟ لذلك تعد ظاهرة الموت من ظواهر البشر التجريبية، وتعنى معرفة وجودها تحقيق مجموعة من الأفكار تحققًا نسبيًّا ناقصًا. وتقدم نظريتنا تحديد وجودها وربطه بهذا التحقق والإشباع.

ومع ذلك نعتبر موت أحد كائنا وليس موتنا بالطبع شرًّا، وذلك طالما يظهر فى خبرتنا بوصفه عائقًا أمام تحقيق أهدافنا من الحب الإنسانى وحاجة العالم للخيِّرين من البشر. ولذا يمثل الجانب الآخر لظاهرة الموت مشكلة بالنسبة إلى نظريتنا؛ إذ يمثل جزء من الواقع هزيمة لأحد الأهداف الإنسانية. اعترافنا أن الجزء جزء من الوجود ككل، وترى نظريتنا أن كل وجود تحقيق لهدف، فالوجود إشباع لأهداف، وتحقيق فى الوقت نفسه لغايات أفكارنا وأهدافها.

لقد عرضت لظاهرة الموت كمجرد مثال وإن كان من أسوأ الأمثلة على هزيمتنا المأساوية وسوء حظنا. ولئن كان من الضرورى ودفاعًا عن نظريتنا أن نفسر واقعة أن بعض الأهداف الإنسانية يصيبها الإخفاق، إلا أنه من الضرورى أيضًا أن تبين نظريتنا السبب الذى يجعل بعض أهدافنا الإنسانية تظهر فى خبرتنا الإنسانية غير متحققة ومهزومة فى اللحظة نفسها التى قد تشير فيها إلى موضوعاتها. فإن كنت أخاف موت صديقى وآمل أن يظل حيا ومع ذلك يموت. فحينئذ أكون قد فكرت مسبقًا فى موضوعى وبالتحديد فى المصير المتوقع لصديقى. وبهذا يكون موضوعى قد دخل فى خبرتى وسيطر على أفكارى حين حددت فكرتى الموضوع مع الشعور باليأس من عدم تحققه. وبذلك يظهر الأمر كما لو كان هناك صراع مباشر بين "الوجود" و"الفكرة" الخاصة به، وبين "الفكرة" وموضوعها الخاص بها. فكيف تفسر نظريتنا ذلك؟

بداية أجيب بالإجابة نفسها التى قد يقول بها المتصوف ردًّا على مثل هذا السؤال. فحسب تعريفنا للوجود، لن تجد فى الواقع وفى العالم التجريبى كل موضوعك النهائى وكل الواقعة الفردية للوجود التى تبحث عنها، ما دمت تبحث عن "الآخر". فالوجود الذى لم يتحقق تجريبيًّا ما هو إلا "الآخر"؛ إذ يبحث

الشعور بالوحدة واليأس خارج ذاته عن الوجود؛ لأنه لم يتم إشباعه. وحين تواجه ظاهرة الموت تسعى "للآخر" أى عن معنى هذه الواقعة، وعن الحل لهذا السر، والمحبوب الذى مضى، والحياة الضائعة، وعن شىء ليس موجودًا أمامك، عن "اللامرئى" أى عن "الأبدى"، ويمثل بحثك عن هذا "الأبدى" معنى الموت ومعنى اليأس.

إن شعور السيدة الحزينة حين صرخت قائلة "لقد أخذوا سيدى ولا أعرف إلى أين" شعور يعرفه كل من فقد إنسانًا عزيزًا. فليس الوجود الحقيقى قائمًا هنا حيث يوجد الموت، وإنما يكون هناك فى مكان آخر. ولذا لا يوجد الموضوع الحقيقى والوجود الفعلى الذى تبحث عنه، وإنما يبدو مفقودًا فى لحظة الموت. فأين يوجد إذن هذا الموضوع؟ يصيح اليأس "ليس هنا، ليس هنا"، وتقول لنا التعاليم إنه فى "مكان آخر"، ويمثل هذا المكان الآخر الوجود الحقيقى الذى نبحث عنه فى مكان آخر غير هذا المكان، ولا تبحث عن الحىّ بين الموتى.

ومع ذلك قد تتساءل – أيها القارئ الكريم – "ألم نعترف بأن الموت مثله مثل كل الكوارث الإنسانية واقعة من وقائع الخبرة؟ أليست الواقعة موضوعًا؟ ألا يكون الموضوع واقعًا وموجودًا؟ ألم نعتبره كذلك؟" حقيقةً اعترفنا بأن الموت موضوع، ولكننا لم نعتبره موضوعًا كاملاً. فحين نواجه الموت فى خبرتنا يكون بالفعل لمحة أو لحظة من الواقع. ولم يواجه أى فرد منا الموت بوصفه واقعة فردية وواقعًا حاضرًا. ويعتبر كل ما يلاحظه عبارة عن غياب لما يعتبره هو نفسه كل الوجود الذى يبحث عنه، والسعى لفكرة غير متحققة تحدد "الآخر"، وتبحث عن الوجود فى مكان آخر.

تؤكد نظريتنا فى كل حالة من هذه الحالات أن الوجود حياة واقعية متحققة. ويوجد هذا الوجود ككل وفى مجموعه فى مكان آخر غير هذه اللحظة الجزئية من الخبرة الإنسانية. وتؤكد الخبرة الإنسانية حين تحدث صحة هذه النظرة، إذ سبق أن وضحنا أن الوجود الحقيقى يكون أساسا واقعة فردية كاملة لا تجعلك تبحث

وراءها عن غيرها ولذلك يكون حيًّا فى مجموعه وخاليًا من الموت؛ فحين يوجد الموت لا يوجد الوجود.

ومع ذلك قد نواجه باعتراض يقول "أليس الحزن الذى أشعر به أو الشعور بالهزيمة أو اليأس تعتبر وقائع حقيقية؟ "أليست وقائع موجودة ومحددة؟ حقيقة أن نظريتنا ملزمة بالضرورة ببيان كيف لأحد الأهداف الإنسانية الزمنية المهزومة أو غير المتحقق تجريبيًّا أن يكون واقعة فى حياة إنسانية حية لا موت فيها، وتحوى فى مجموعها تحقيق هدف معين؛ أى كيف يكون هذا الهدف الجزئى غير المتحقق جزءا من هدف كامل متحقق بالفعل. إن التفسير الكامل لهذا الموضوع سنتناوله حين نناقش مشكلة الشر بالتفصيل. ويكفى الآن أن كل النفوس الإنسانية العظيمة، قد لاحظت كيف تستطيع الروح عن طريق المعاناة والانتصار الداخلى على الشرور، أن تتحرر من العقود وتحصل على قمة انتصارها العقلى. ماذا لو كانت لحظة اليأس مجرد بداية أو عبارة عن جزء من كل حياتك التى تسعى من خلالها لإنجاز هدفك وتحقيق الموضوع؟ إن نظريتنا تؤكد ذلك الوضع؛ فقد يتضمن تحقيق الهدف الكامل هزيمة لأحد أجزائه أو عدم تحقق جانب من جوانبه. وتوضح كل خبرة بروعة التراجيديا، وبعظمة الشجاعة، ونبل المعاناة ذلك الوضع بصورة تجريبية وواقعية، فتحظى المأساة باهتمامنا لإحساسنا بالمعاناة، ليست المعاناة الخاصة ببطل المأساة، وإنما معاناتنا نحن من شعورنا من الجمال الروحى الذى نكتسبه منها. وتعتبر الشجاعة نوعًا من أنواع المجد؛ لأنها تعنى كيف يمكن التغلب على خوفنا أثناء الخطر. فلا يعرف من لا يخاف الشجاعة ومعناها. ونرى فى "الجلد" نبلاً؛ لأنه يعنى هزيمة طوعية لعدم رغبتنا فى المعاناة. ولن يعرف من لم يواجه المشكلات بصورة مباشرة والأسرار ويغوص فى أعماقها، ويواجه الانكسارات والهزائم معنى التحقق الكامل لحياته الذى يعد نتاجًا لخبرة النصر وسط الكوارث والهزائم الجزئية؛ فلا تحصل الروح على كمالها إلا من انتصارها فى صراعها مع الحدود.



المحاضرة التاسعة

الكلية والوحدة

يصنف مفهوم الوجود على أنه أكثر الأفكار الإنسانية تجريدًا؛ فـإذا كانـت النتيجة التى انتهينا إليها فى المحاضرتين السابقتين منطقية ومعقولة، فإن المفهـوم الحقيقى للوجود يعد أكثر المفاهيم الواقعية والملموسة فى حياتنا العمليــة، ولا يعـد فكرة مجردة على الإطلاق.

(١)

بدأنا هذه المحاضرات بمقارنة بين معنى الموضوع المثـالى وبـين الحكـم بوجوده، ونظرنا إلى هذه المقارنة بوصفها مقارنة بين المعنى الـداخلى للأفكـار ومعناها الخارجى. وحملت الواقعية هذه المقارنة التجريدية إلـى أقـصى مـدى، فحكمت بأن الفكرة لا تجد فى موضوعها الخارجى إلا قدرها المستقل عنها. فكانت كل العلاقات بين الاثنين عند الواقعيين مجرد وقائع إضافية توجـد بجانـب هـذا الاستقلال المتبادل بين الفكرة وموضوعها، وانتهينا إلى اكتشاف التنـاقض الـذاتى للواقعية. وكان هدمها لذاتها نتيجة منطقية لفروضها الأولية التى بدأت منهـا، ثـم بحثنا عن الحقيقة فى عالم التصوف. وتعلمنا منه المعنى الحقيقى للمقولـة القديمـة القائلة "أن كل الأشياء خيرة". حقيقة أنها قد ظهرت عند "أرسطو"، إلا أن تبريرهـا بالمعنى الواقعى كان شيئًا مستحيلاً. ظهر الوجود فى هذا العالم الصوفى بوصـفه تحقيقًا للهدف الداخلى للأفكار؛ فيكون الوجود هو الكامل والمطلق والنهائى، ولـئن

كان التصوف محقًا فى ذلك تمامًا، إلا أنه لا يجد خيره الأقصى إلا فى الأفكار الناقصة وانطفائها. وثبت أن هذا الفراغ لا معنى له. وليس هناك أى واقع إيجابى على الإطلاق، ولذلك تركنا هذا الوجود الصوفى إلى الوجود الأكثر واقعية وحياة وإلى العالم العينى للمذهب العقلى النقدى؛ حيث الأفكار مع موضوعاتها المختلفة. فكانت الصعوبة تتمثل دائمًا فى كيف تختلف موضوعاتنا عن أفكارنا، وتظل فى الوقت نفسه مصدرًا لصحتها وصلاحيتها. فكان أن تركنا المذهب العقلى النقدى وبحثنا عن مذهب آخر جديد.

ولقد حاول المفهوم الرابع أن يضم المفاهيم الوجودية الثلاثة أن يحقق الانسجام بينها؛ فيكون الموضوع الموجود شيئًا غير مجرد الفكرة، ليس بسبب مطابقته الخارجية لها وإنما بسبب تعبيره الكامل فى صورة فردية تمامًا عن المعنى نفسه الذى تجسده الفكرة بصورة جزئية ومجردة فى تشكيلها العام. فتريد الفكرة تعبيرها الكامل. فيحقق وجود الموضوع كل قصد الفكرة؛ فيكون تجريبيًّا لأنه يجسد الفكرة، وواضحًا لتعبيره عن معنى، وفرديًّا لإعطائه للفكرة تعبيرًا لا يسمح لها بالبحث عن غيره. ويعد كل وجود أقل من تلك الحياة الكاملة جزءًا من الوجود وفكرة محدودة ما زالت تبحث عن كمالها، ونوعًا من التحقق النسبى كالحاجات والدوافع يبحث على الآخر الذى يحقق الكمال لهدفه.

من جهة أخرى تعد كل ثنائية من الفكرة والموضوع أو من الجزء والكل لاحقة أو معاونة للإرادة أو للهدف الذى تجسده الفكرة بصورة جزئية، وتجسده الحياة الفردية الكاملة للموضوع بصورة كلية؛ فإن أردت التعبير عن الحقيقة كلها، لا تقول "إن الفكرة توجد أولاً، ثم يوجد الموضوع ثانيًا، ثم يتطابقان ثالثًا؛ إذ فى هذه الحالة تتعامل مع مجردات وتسعى "للآخر" الخاص بك أى تبحث عن معنى هذه المجردات وهدفها، ولا تقدم تعريفا للحقيقة أو للوجود. يجب أن تقول "إن هناك حياة متجسده، ومعنًى متحققًا، وهدفًا تم التعبير عنه تجريبيًّا، وكل فردى حقق غايته ونهايته. فهذا ما نعنيه حين نتحدث عن الواقع. فليس الوجود إلا هذه الحياة كلها، وتعد فكرتى حين أتحدث عن موضوع جزءًا من هذه الحياة، وفى الوقت نفسه

من حيث تحققها النسبى نمطًا عامًا. فتبحث فكرتى بوصفها جـزءًا عـن البـاقى المكمل لها، وتهدف بوصفها نمطًا من التحقق الناقص إلى الخبرة الكاملة لكل هـذا النمط.

ولما كانت الفكرة تشكل مع موضوعها شيئًا واحدًا، فإن بحثها عن "آخرهـا" لا يكون إلا بحثا عن نفس إرادتها فى حياة عقلية وتجريبية. وتكون هـذه الحيـاة موجودة ما دام أن كل فكرة صادقة كانت أو كاذبة نسبيًا يكـون لهـا موضـوع، تتضمن مثل هذا الإشباع، وتفرض مثل هذا التحقق فى تلك الحياة.

ولذا يتحد "هذا" مع "ماذا"؛ فتكون "ماذا" الموضوع عبارة عن فكرتى فى هذه اللحظة ولا تعرف ماهيته بصورة ناقصة فقط، وإنما تعبر عنه بصورة جزئية. أما أى وجود موضوعى فإنه يعد موجودًا حقيقيًا ما دامت ماهية الموضـوع قـد تـم التعبير عنها تجريبيًا فى حياة فردية تمثل عالمى الواقعى.

ولذلك على الرغم من تأكيد الواقعية أن "ماذا" لا يمكن أن تحدد مسبقا "هذا"، ولا يمكن أن تثبت "الماهية" الوجود واعتبارها ذلك أمـرًا مُـسلَّمًا بـه مـن قبـل الميتافيزيقا الشعبية، فإننا قد اكتشفنا كيف تحدد "هذا" أى "وجود العالم" مسبقًا "ماذا" أو "ماهية" الأشياء، وأصبحت واقعة وجود العالم من أكثر الوقائع تعينًا وتجسيدًا.

كذلك لا يمكن أن يفشل العالم الواقعى على الرغم من فشلنا وأخطائنـا فـى التعبير عن العقد الحقيقى لأفكارنا وعن معناها الداخلى. بمعنى آخر لا يمكن أن تظـل الأفكار ما دامت متسقة مع هـدفها المثالى الكامل غير متجسدة فى حيـاة عينيـة لخبرة فردية؛ لأنها إذا ظلت غير معبر عنها لا يمكن أن يأخذ معناها النهـائى إلا صورة الفروض التى تبدأ قضاياها بكلمة "إذا". وتصبح النتيجة النهائية هى إذا مـا حدثت تعبيرات تجريبية معينة سوف تظهر نتائج مثالية معينة. ولقد سبق أن رأينـا كيف أن الصحيح أو ما يوصف بأنه حقيقى دون تحقق عينى لا يكون صـحيحًا أو حقيقيًا على الإطلاق، ولاحظنا أيضًا كيف فشل المفهوم الثالث للوجود أن يبـرهن على مصداقيته؛ لأنه لم يصل إلى أى "هذا" أو "وجود"، وتركنا مع مجـرد ماهيـة عامة أو "ماذا" غير متعينة.

لنفرض أن ما نسميه بقصد أفكارنا المحدودة وإرادتنا المجسَّدة جزئيًا فى هذه اللحظة قد ظلت غير معبر عنها حتى النهاية، وبالتالى لا تكون إلا مجـرد قـضية شرطية غير متجسدة بالرغم من صحتها، وتحوى حقيقة العالم من الناحية النظريـة فقط. أنكون ما نزال نحيا الواقع؟ الحقيقة أنك لن تستطيع أن تهرب من الوقائع. إذ يكون لواقعة عدم التعبير عن أفكارنا وفقًا لهذا الغرض وجوها الحقيقى. السؤال ما نمط الوجود الذى قد تتصف به منذ البداية هذه الواقعة الخاصة بعدم التعبيـر عـن أفكارنا، ورفض العالم إشباع أفكارنا بصورة واقعية؟ أيكون لهذه الواقعة الخاصـة بعدم التعبير عن أفكارنا وجود من نمط وجود الموضوع المستقل عـن أفكارنـا؟ الواقع لقد سبق معرفتنا بالاستحالة المنطقية لمثل هذا الوجود. كذلك لا يستطيع مثل هذا الموضوع المستقل عن كل الأفكار، إذا ما افترضنا وجود مثل هذا الموضوع، أن يمنع تحقيق أى فكرة أو يرفض التعبير الواقعى عنها. إن ما تسعى إليه الأفكار أو فكرتى وبالتالى ما يستطيع أن يمنع تحققها، ليس إلا مجرد تعبيرها هى ذاتهـا، وليس إلا الواقع الذى تسعى إليه وتقصده وتحاول امتلاكه بوصفه موضوعا لهـا. كذلك الواقع الذى يرفض تعبيرها رفضًا إيجابيًا ويكون هو نفـسه الواقـع الـذى تقصده، وليس مستقلا عن ما تسعى إليه؛ إذ لا تستطيع أن تخطئ واقـعًا لم تختره أو تقصده، ولا يمكن حدوث الخطأ إلا فى الموضوعات التـى نقـصدها بوصـفها موضوعات لنا. والموضوع الذى يمنع تحقيق إرادتى الجزئية يكـون هـو نفـسه إرادتى كلها، وهدفى النهائى، والمعنى الكلى الذى أسعى للتعبير عنه. إن الفروض التى لا يتم تحقيقها لعدم وجود وقائع مطابقة لها تكون موجوده بوصفها أجزاءً مـن أفكار، ويشبه وجودها وجود الأخطاء. فقد أخطأ بصورة جزئية، ولكنه خطأ يحدث بسبب عدم إلمامى بكل المعنى الكامل الذى أقصده حين أشير لموضوعى فى هـذه اللحظة نفسها. وتستطيع إرداتى كما هى متجسدة الآن فى هذه اللحظة أن تفشل فى أى تحقق جزئى بسبب عدم إلمامى الكامل بها. لذلك لا تكون الأحكام الافتراضـية أو الشرطية المخالفة للواقع ممكنة على الإطلاق إلا بوصفها مجرد أجـزاء. ومـع ذلك ومهما تنقلت بين جوانب خبرتى الزمنية فى هذا العالم لا أعبر فى النهايـة إلا عن إرادتى الكاملة فلا يوجهنى إلا التحقق الأبدى لإرادتى. ولا مهرب من خيـوط

إرادتى التى تحكم كل حياتى. ولا أفشل فى ملاحظة هذه الواقعة الجزئية فى هذه اللحظة المعنية إلا بسبب عدم كمال صورتى اللحظية من الوعى الإنسانى، ولا أخطئ فى تفسير وقائعى أو فهمها إلا أفشل فى إدراك المعنى الكامل لهدفى.

يعرف "شوبنهور" عالمى بوصفه إرادتى. فإن كان يقصد بإرادتى التجسد الفردى والتعبير عن المعنى الكلى لأفكارى، فإنه على صواب ولا يكون متشائما. فالبحث عن المحدود والشعور بالبؤس الذى يحيط الآن باللحظات المظلمة الجزئية لعالم خبرتى، والشعور بمرارة هذا البحث لا يكون إلا نتيجة للبحث عن الآخر، ولعدم الرضا عن هذه الصور العامة المجردة التى أستخدمها حين أحاول التعبير عن الوجود ويعترض الناس دائمًا على نظرة "شوبنهور" للعالم بوصفه إرادة، بأنه مذهب حياتى[1]. فحقيقته تعرف أن العالم موجود ويمكن ملاحظته، ولكن كيف تعرف أن باطنه أو حياته الداخلية المجهولة بالنسبة إلينا تشبه حياة إرادتنا؟ والواقع أن مذهبنا ومفهومنا الرابع للوجود ليس مذهبا حياتيا بالمعنى القديم. فلا نقول أولاً من المعروف أن العالم موجود، ثم نضيف ثانيًا، بأننا نفترض أن هذا الوجود يشبه إرادتنا، بل نقول إن العالم موجود بوصفه الموضوع الذى يعبر بصورة نهائية وفردية عن المعنى الكلى الذى تجسده إرادتنا المحدودة بصورة ناقصة فى هذه اللحظات العابرة، وتسعى لتعريفه وتحديده بوصفه "آخرها" وتعبيرها النهائى. بمعنى آخر يصبح العالم موجودًا حقيقيًا بوصفه التعبير النهائى لأفكارنا. وحين يعترض الشاك بحدة بأن العالم ليس موجودا على الإطلاق. نجيب عليه بالملاحظة التى قد رددناها كثيرًا؛ إذ يخضع الحكم بعدم وجود أى موضوع معين لنفس الشروط التى تنطبق على الحكم بوجود الأشياء، فلا يعنى الحكم بعدم وجود شىء معين إلا أن التعبير الكامل عن كل ما نعنيه ونقصده، يحذف وجود هذا الشىء حين نتحدث عنه فى هذه اللحظة الحاضرة؛ إذ تفترض امكانية جهلنا وقدرتنا على وضع الأحكام الخاطئة وجود كل الحقيقة فى الوعى الذاتى.

---

(١) أى مذهب يرد الحياة والحركة إلى قوة باطنة أو القول بنفس كلية للعالم. (المترجم).

(٢)

تؤدى النتائج الفلسفية التى يتم الانتهاء إليها إلى ظهور مشكلات جديـــدة. إذ كيف نصف بعد وصفنا هنا التعريف للوجود، تكوين العـــالم الـــذى تـــضمنه هـــذا التعريف؟ من الواضح أن عنوان الكتاب قد نجح فى جذب الانتباه لمناقشة مـــشكلة من المشكلات المشهورة وأصبحنا الآن على استعداد لمناقشتها. وبـــات مفهـــومى "العالم" و"الفرد" فى متناولنا. ولم يتم تعريف وجودهما بصورة عامة أو بوصـــفهما مفهومين منفصلين، وإنما من خلال نسبتهما إلى بعضهما بعضًا. ولما قد تعمدنا فى دراستنا لوجودهما تجاهل وصف العلاقة بينهما فإننا سنخصص الجزء المتبقى من هذا الجزء الأول من المحاضرات وكذلك الجزء الثانى منهـــا لدراســـتها بـــصورة تفصيلية. لقد انتهينا إلى الحكم بوجود العالم وبأنه فردى؛ أى العالم موجود وفـــرد. وظهر كلا المفهومين ملتبسين وغير واضحين فى معنيهما. فالعالم موجود وحقيقى ومع ذلك لم نوضح أى عالم نقصد؟ يجيب المفهوم الرابع للوجود "العالم الذى تـــراه أى فكرة مُعَبَّر عن معناها الكامل وعن موضوعها وكل هدفها" ومع ذلك قد نتساءل أيها القارئ الكريم أليست أفكارنا عديدة ومتنوعة؟ أليس شيئا مختلفا أن تفكر فـــى حقيقة رياضية عن التفكير فى واقعة مادية؟ ألا يكون عالم الرياضى مختلفًـــا عـــن عالم الأخلاقى؟ أليست هذه عوالم مختلفة وضعت أو تهيأت للتعبيـــر عـــن معـــانى متنوعة ومختلفة؟ وهل تشكل هذه العوالم العديدة عالمًا واحدًا وكونًـــا واحـــدًا؟ وإذا حدث ذلك فكيف؟ كذلك حكمنا بأن "الفرد" أو "الفردى" موجود فمـــن الطبيعـــى أن نتساءل أى "فردى"؟ أجاب المفهوم الرابع، الحياة الفردية التى تعبر عن معنـــى أى فكرة مفرده وتجسده". ومع ذلك قد يظل التساؤل قائما". ألا تختلف "الفرديـــات" أو الأنماط الفردية من الحياة باختلاف أفكارنا؟ وما صلة هذه "الأشـــياء الفرديـــة" أو "الفرديات" التى تتحدث عنها بما نقصده حين نتحدث عن الأفراد مـــن الرجـــال أو النفوس الفردية أو المسئوليات الخلقية أو عن اختلاف رجل عن آخر؟"

تمثل مثل هذه الأسئلة المحاور الأساسية للدين. لذلك تعد مثل هـــذه الأســـئلة هامة جدا بالنسبة لموضوعنا. ولا يمكن لكل من ينقد المفاهيم الأساســـية للمـــذهب

الميتافيزيقى أن يتجاهل هذه المفاهيم. وتشكل وحدة العالم وانتصار الخطة الإلهية وخيرية العالم مجموعة الموضوعات التى يؤكد عليها الدين حين يقول إن الله يحكم بوصفه عقلا ووعيا ذاتيا يمتلك العالم وموجود مفرد. كذلك تشكل حرية الأفراد وتفرد حياة كل فرد وحيويتها الفرصة للقيام بالفعل الأخلاقى للموضوعات التى تهتم بها كل صورة من صور الأديان الخلقية. لقد كنت مضطرًا قبل الاقتراب من هذه الموضوعات إلى المناقشة التفصيلية لمفهوم الوجود لكونه يضم كل المفاهيم والتصورات الأخرى وليس مفهوما مجردا. ويعد الحديث عن الكائنات المختلفة فى العالم أو عن علاقتها ببعضها البعض أو بالكل الذى يضمها حديثا لا معنى له وينقصه الأساس الميتافيزيقى، إذا ما جاء سابقا لفهمنا لمعنى الوجود. ولذا أصبحنا على استعداد بعد تعريفنا لمعنى الوجود إلى الانتقال إلى عرض نظريتنا عن الكائنات الموجودة . وبهذا الانتقال نكون قد نفذنا إلى أعماق النظرية الدينية.

وتوجد إجابتان لمثل هذه الأسئلة وتؤديان دائمًا إلى الاعتراف بحلين متناقضين للمشكلات التى تنتج عنهما. يقول الحل الأول بوحدة كل العالم ويؤكد الحل الثانى على تعدد الحيوات الفردية واستقلالها عن بعضها البعض. ويمكن تلخيص الحل الأول فيما يلى: يقول المفهوم الرابع للوجود، إن الوجود يعبر فى حياة كاملة لخبرة واقعية عن المعنى الكلى للأفكار التى تشير إلى أى موضوع، وحين يتحدث أى فرد منا عن العالم وعن الوجود كله، تكون لديه فكرة تعنى بالتحديد العالم كله. فتشكل كل الكائنات وكل ما ينبض بالحياة وكل معنى يكون متجسدا فى أى لحظة من لحظات الحياة العالم ؛ أى تشكل كل أنماط الحياة وكل المعانى موضوع بحثنا الميتافيزيقى؛ لذا تتضمن قدرتنا على النظر للوجود ككل بوصفه مشكلتنا، أن موضوع بحثنا مهما كانت محتوياته يتكون من حياة واحدة متحققة عينيا لكونها تحقيقا لفكرة واحدة. وتصبح كل التعبيرات الفردية المتنوعة لاحقة لوحدة الكل أو محققة لها. وتعد كل هذه الاختلافات بين الأفكار المتنوعة نتاجا لوجود هذا المعنى الكلى الواحد المثالى فى عالم الحياة ولاحقة لوجوده. ولا تكون كل مظاهر العزلة بين الكائنات المحدودة وكل اللحظات الجزئية فى حياتها إلا جوانب لهذه الحقيقة الكلية الواحدة. فالكل فى واحد، والواحد فى الكل، وتتحد

كل المعانى والأفكار حين يكتمل تطورها فى معنى كلى واحد. وهذا المعنى الواحد يعبر عنه العالم الواقعى. وتتحقق كل فكرة يكتمل تطورها فيـه، مـا دام عـالم التعبير واحدًا وعبارة عن خبرة حياتية تجسد أفكارًا فإنه يتصف بـنفس الـصفات التى تنسبها كل الحضارات دائمًا إلى الإله. فالله هو الوجـود المطلـق، والكمـال النهائى، والتحقق الكامل والتام للحياة. وحين ننظر للإله هكذا لن يكـون شـيئا إلا عالمه، ونفس حياته بوصفها تشكل فى مجموعها حياة واعية بذاتها. فلا نحيـا إلا فى الله ولا نتحرك إلا فيه ونستمد وجودنا فيه.

وتأتى الإجابة الثانية كما تبدو من الوهلة الأولى مناقـضة لهـذه الـدعوى السابقة. فتقول إن المفهوم الرابع للوجود إذا ما تم فهمه بصورة صحيحة لا يمكـن أن يتأسس إلا على الذات الفردية الخاصة بكل مفكر فردى. لا يستمد قيمته إلا من المفكرين المستقلين سواء كانوا بشرًا أو آلهة. لقد سبق أن وضحنا أن أى فكـرة إذا ما تم النظر إليها وحدها وبمعزل عن الأفكار الأخرى، تبدو كما لو كانـت تمتلـك كيانًا خاصًا وذاتية ناقصة، تظهر متجسدة فى وعيك فى اللحظة التى تـسعى فيهـا إلى هدف معين وتمارس فيها الفكرة اللحظية الإنسانية نفسها بالمعنى الكامل علـى الرغم من احتوائها الجزئى للإرادة الناقصة للذات، فمن الواضح أن معنى احتوائها يعنى فى حد ذاته انتماءها إلى مفكر معين فرد وعلى هذه الذات أو لهذا الرجـل أو إليك أو إلى ذاتى. ومع ذلك ومهما كانت درجة غموض الفرق بينى وبينـك فإننـا لسنا فى الحقيقة إلا كائنين مختلفين عاقلين، ولابد من وجود كيان يضمنا، ويجـب أن تتسع وحدة الوجود لاختلافاتنا. من جهة أخرى لابد من المحافظة على حريتنـا الأخلاقية وعلى استقلالنا الخلقى عن بعضنا البعض. لذلك لابد أن يكون العالم عالم الفردية. يجب أن يكون عالم الأفراد أو الفرديات والأفراد المستقلين خلقيا، ويـسمح بوجود الاستقلال الذاتى حتى تتحقق لهم حرية الفعل الخلقى.

على الرغم من هذا التناقض الظاهرى بين هـذين التفـسيرين المحتملـين للمفهوم الرابع للوجود، فإنهما يتسقان فى الحقيقة. وسنخصص الجزء المتبقى مـن هذه المحاضرة والأخرى التى تليها لتطويرهما والتوفيق بينهما. فنؤكد على أن وحدة

الحياة الإلهية وكلية خطتها تؤسس الجانب الأساسى لعالم المفهوم الرابع للوجــود. وسنوضح بصورة عامة أن هذه الوحدة لا تتسق فقط مع المعنى الخلقــى للفرديــة المحدودة وإنما تشكل الأساس الوحيد والكامل لتحقيقها.

(٣)

ننتبه أولا لمعنى "وحدة كل العالم" وكلية فكرة الوجود. لقد انتهينــا إلــى أن المفهوم الرابع يتضمن الوحدة المطلقة للعملية المعرفية النهائية، فلماذا وصلنا إلــى هذه النهاية وبأى معنى؟ يقول مفهومنا الرابع عن الوجود إن أى شئ موجود يكون معروفا بوصفه محققا لفكرة معينة سواء من جانبنا أو من قبل وعى أكثر شــمولاً من وعينا. فإن كان حديثنا موجها للمفكر المحــدود ولدراســة تعقيــدات عمليتــه المعرفية، فإننا نوضح له أن ما يلاحظه ما هو إلا جــزء مــن الموضــوع الــذى يقصده. ونؤكد له أن هذا الموضوع الذى يقصده لا يكون له وجود مــستقل بــأى شكل من الأشكال عن قصده. ولا يستطيع أن يفهم أى معنــى أو قــصد لا يكــون متجسدا أو متحققا فى خبرته إلا إذا كان هذا المعنى أو القصد حاضرا فــى عقــل أشمل من عقله ويكمل قصده العقلى وفقا لمراده الحقيقى. ولقد سبق أن وضحنا هذا التفسير المثالى لمعنى الوجود بتحليل واف لمفهــوم "المعنــى" أو علاقــة الفكــرة بالموضوع. فحين يقصد المفكر المحدود واقعة من تلك الوقائع التى لــم يكــن قــد أدركها من قبل، فإن هناك شيئًا حقيقيًا يكون باحثًا عنه فــى وعيــه اللحظــى، ولا يكون المعنى الداخلى لهذا الشىء واضحًا الآن بصورة مباشرة أمامه. وتكون هــذه الحقيقة الخارجية المقصودة من الوعى المحدود شاملة لكل ما يبحث عنــه الــوعى المحدود. ولا يمكن أن يكون وجودها من النمط الــواقعى أو الــصوفى أو مجــرد حقيقة صحيحة، وإنما وجود عقلى يشمل كل ما يسعى إليه المفكر المحدود لمعرفته فى أى لحظة ويحقق أفكاره. ويترتب على ذلك استحالة وجود أى واقعة فى العــالم وفقا لتعريفنا إلا بوصفها واقعة معروفة وحاضرة لوعى معين، وبالتحديد الــوعى الذى يحقق المعنى الكامل لكل من يحكم بوجودها وواقعيتها.

ويترتب على هذه الصفة الأساسية لوضعنا المحدود بوصفنا كائنات مفكــرة، أن كل عالم الحقيقة والوجود لا يكون موجودا إلا بوصفه حاضرا بكــل تنوعاتــه ووقائعه وعلاقاته لوحدة وعى مفرد، يشمل وجودنا وكل المعانى الواعية المحدودة من خلال نظرة أبدية واحدة وفكر كلى واحد. ولا يعد هذا الفكر الكامل واحدا فقط وإنما شامل لكل الخبرات العديدة المتنوعة ولكل المعانى والحياة. كــذلك لا يكــون هذا الفكر الخارجى لا زمنيا، وإنما فكر لديه نظرة شاملة لكل الزمان، لا تتجاهــل أى لحظة زمنية لأى فكر محدود، إنما ترى كل أنماط الوعى المحدود فــى نظــرة واحدة وبوصفها مشكلّة لعالم الحقيقة ومكوّنة له.

والحقيقة أن البرهنة على هذه النتيجة الضرورية والحتمية لمفهومنا الرابــع مسألة فى غاية البساطة. يقول تعريفنا للوجود، لا يوصف شئ بالوجود إلا إذا كان واقعة مدركة وملاحظة وموجودة بوصفها تحقيقا لفكرة عقلية أو لمعنى يقصده فكر معين أو وعى محدد. وقد يظهر من يعترض على هذا التعريف بقولــه إن العــالم يوجد به العديد من الوقائع والأفكار والمعانى. ولا توجد أى من هذه إلا بوصــفها الموضوع الذى يحقق المعنى الكلى لأى عملية معرفية. وبذلك يحوى العالم العديــد من العارفين ومن الأفكار أو من النفوس كما نسميهم دائما. ولــئن كــان مفهومنــا الرابع يعترف بهذه الكثرة إلا أنه يتساءل: أليست هذه الــذوات العارفــة متــصلة ببعضها البعض؟ من الممكن الإجابة بوجود علاقة بين هذه الذوات وبعدم وجودهــا فى نفس الوقت. ومع ذلك وفى جميع الأحوال لا يمكن الحديث عن واقعة العلاقــة بينها إلا بوصفها واقعة معروفة فقط. إذ تؤكد نظريتنا بأن الشئ الموجود لا يكــون موجودا إلا بوصفه موضوعا معروفا. وبذلك لا تكون واقعــة وجــود العلاقــات الحقيقية بين الكائنات العارفة المختلفة والعمليات المعرفية واقعة مدركة ومفهومــه إلا بوصفها واقعة شاملة لكل وجودهم وتعبر عنهم، وتكون حسب الغرض فى الوقت نفسه هذه الواقعة الشاملة واقعة مدركة عقليًا ؛ أى تكون كــل الكائنــات العارفــة العديدة والعلاقات الكائنة بينهم أو استقلالهم النسبى عن بعضهم عبارة عن واقعــة معروفة عقليا. وبالتالى لابد من وجود فعل فكرى أو عملية عقلية، يشكل وجود كل العمليات المعرفية المختلفة وعلاقاتها حقيقة عقلية حاضرة وملاحظة من جانبهــا.

وبذلك تتضمن تلك النتيجة الحتمية لنظريتنا وجود عارف واحد نهائى، يعرف فى فعل شامل واحد كل العمليات المعرفية.

كذلك لو فرضنا أن عالم الواقع يتشكل بأى صورة كانت. وفرضنا تعدد كائناته والعزلة المتبادلة بينها واللحظات الزمنية المنفصلة. واعتقدنا فى وجود مبدأ يقسم العالم إلى أجزاء وأقسام منفصلة ويفصل بين الأفعال المحدودة والمعانى والاهتمامات. ويعد كل ذلك "واقعة"، ووفق مفهومنا الرابع للوجود لا تكون واقعة موجودة إلا بوصفها معروفة عقليا للوعى، وكانت صور الوعى المحدود المعزولة عن بعضها البعض، ليست متصلة ببعضها حسب الافتراض، ولا توجد علاقات متبادلة بينها، فإن انفصالها وعزلتها تتضمن وفقا للمفهوم الرابع للوجود وجودها المشترك بوصفها وقائع فى ذهن وعى عارف، يلاحظ فكريا واقعة انفصالها وعزلتها بوصفها تحقيقا لمعنى معين لديه. وإنجازا لهدف معين يقصده. وإن لم يوجد مثل هذا الكائن العارف الشامل فإن الفصل لن تتم معرفته أو إدراكه. فما دام "أ" ينفصل عن "ب" فلن يكون هناك أى وعى بالانفصال الذى يحدث بينهما ولن يستطيع أى طرف منهما أن يدرك عدم صلته بالآخر.

وأخيرًا يستحيل أن يكون عارف الكون فى كماله وحكايته متصفا بوجود لا يكون عارفا به أو معروفا من جانبه؛ إذ لا وجود لشيء إلا إذا كان معروفًا. وإذا كان "أ" لا يعرف وجوده فى حين أن "ب" يعرف مثلاً، فإن هناك واقعة العلاقة بين "أ" و"ب"، ولن تكون تلك الواقعة معروفة. فإذا كان كل وجود لا وجود له إلا بوصفه معروفًا، فإن واقعة وجود المعرفة ذاتها لابد أن تكون معروفة، ولن تكون معروفة على الإطلاق إلا للعارف النهائى ذاته الذى يشبه إله أرسطو؛ أى يكون عارفًا بذاته.

وهكذا يمكن تحقيق الاتساق بين النتائج المترتبة على مفهومنا الرابع بالنسبة إلى العالم مع المفهوم نفسه. فيصبح كل ما يوصف بالوجود أو كل واقع حاضرا فى عقل عارف مفرد واع بنفسه، تحوى حياته كل معارفه، ويتحقق كل معناه ومقاصده فى موجوداته ووقائعه، ويكون وعيه الذاتى كاملاً. ونؤكد أن السبب فى تعريف

الواقع على هذه الصورة يكمن فى أن تعريفه بأى صوره أخرى يؤدى إلى الوقوع فى التناقض. ومن الواضح أن كل إنكار لهذا المفهوم يؤكد فى الوقت نفسه صحته ويزيد من حجج إثباته؛ فأن تتحدث عن الوجود يعنى الحديث عن واقعة تكون حاضرة فى الوعى أولا معنى لحديثك على الإطلاق. ويمكن القول إن من هذا الجزء من تعريفنا أى القول أن كل ما يوصف بالوجود يكون معروفا لوعيٍ، قد نتج كل حديثنا السابق عن وحدة الوجود وكان نتيجة ضرورية له.

ويمكن توضيح هذا الجانب النظرى العام لنتائج تعريفنا لمعنى الوجود بتناول المسألة كلها والاقتراب من وحدة الوجود من الناحية التجريبية؛ إذ لا يقتصر إدراك الوجود بوصفه كلاً مفردًا وحياة ومعنى ووعى ذات مفردة على الأدلة النظرية والاعتبارات الكلية فقط. فقد أدرك الفكر الإنسانى منذ زمن بعيد بعض جوانب وحدة الوجود. وصار لعالم الخبرة العادية والفهم العام والعلم وحدة نسبية مفترضة تعتبرها مثاليتنا وحدة حقيقية وجزءًا من الوحدة النهائية للعالم. ولعل دراسة هذه الوحدة النسبية تساعد على التقليل من المسائل النظرية المجردة لمفهومنا.

يعد المفهوم الرابع للوجود فى جانب من جوانبه مفهومًا تجريبيًا خالصًا. ولم نعرف معنى التحقق أو الهدف إلا من التحقق النسبى لأهدافنا التى ندركها فى أى لحظة من لحظات الوعى العقلى. وبالرغم من الاعتماد على حجج نظرية متعددة لإثبات نظريتنا المثالية فإن هذه الحجج لم تستند إلى أى استنتاج قبلى لأى وقائع مكانية يمكن أن توجد فى العالم. حقيقة تحدد نظرتنا للوجود مسبقًا، التكوين العام للماهية أى تحدد النظرة إلى "هذا" مسبقا، التكوين العام الخاص "بماذا" إلا أن قدرتنا على التنبؤ لا تستطيع وحدها وبعيدًا عن الخبرة أن تحدد مسبقا ما تحويه الطبيعة والعقل المحدود وماهية الزمان والمكان. ووفقًا لإعادة النظر فى عالمنا التجريبى يجب أن نخضع مرة أخرى لسيطرة وقائع العالم بوصفها معروفة للفهم العام والعلم، ويجب أن نعترف صراحة بتعدد هذه الوقائع وتنوعها، وأن نبحث عن الوحدة فقط فى وسط اختلافاتها التجريبية. يجب أن نبحث عن المعنى الذى يصبح

به هذا العالم التجريبى مفهوما وقابلا للتفسير فى ضوء مفهومنا الرابــع للوجــود. ومن الواضح أن المسألة ليست بسيطة، فحين نعود إلى الخبرة لنسترشد بها، يظهر العالم القابل للمعرفة رافضًا لحكمنا عليه بالوحدة، ويبدو من الموضوعات الــصعبة التى نطبق عليها نظريتنا عن وحدة الوجود.

(٤)

تنقسم الموضوعات التى نحكم عليها بالوجود إلى فئات تبدو متناقضة إلـــى درجة شديدة. فننسب الوجودإلى الطبيعة وإلى ولعالم المادى المعاصـــر لوجودنـــا. ونعتبر وجوده مثالا نموذجيا لما يمكن أن نصفه بالوجود. ويرى المذهب الـــواقعى فى الموضوعات الطبيعية دليلا قويا على ما نقصده بالوجود. فينتشر العالم الطبيعى أمامنا فى المكان. ويظهر حاويا لمجموعات متنوعة من الموضوعات. كذلك ننسب الوجود دائما إلى الأفراد. وبالأخص إلى حياتهم الباطنية العقلية وبوصفهم كائنـــات عقلية أو عقولا خالصة. وقد نعتبر هذا الجانب الاجتمـــاعى قـــسما ثانيـــا للواقـــع المحسوس. كما ننسب الوجود أيضا إلى كل عالم الأحداث الماضية. حقيقة نرى أن الماضى ليس حاضرا الآن، ولم يعد قائما بعد إلا أننا نحكم بثقة بالغة لا تقل عـــن حكمنا بوجود الأشياء المحسوسة بأن الماضى له بنية حقيقية وعالم ثابـــت لا يقبـــل الإلغاء، وأحكامنا عنه قد تكون صائبة أو خاطئة، بل قد ربطنـــا دائمـــا الـــشهادة الصادقة والكاذبة بالماضى، وشكلت أحداثه موضوعا للبحث التاريخى، واعتبرنـــا الحوادث الماضية كما فى حالة علم الجيولوجيا موضوعات لعلم طبيعى دقيق. لذلك يعد وجود الحوادث الماضية وجودا حقيقيا بالنسبة إلينا. وتتأسس معرفتنـــا بالعـــالم الحاضر ماديا كان أو إنسانيا على نظرتنا الطبيعية إلى هذه الحوادث الماضية، وننظـــر لعالمنا الحاضر بوصفه مكونا من مجموعة من الوقائع الملاحظة أو المفترضة التى تم تفسيرها فى ضوء الحوادث الماضية أو المفترض حدوثها مسبقا. وحين نـــصدر حكما على موضوع معين بأنه هذا او ذاك فذلك بسبب مطابقته فى الصفات مع واقعة سابقة قد تم معرفتنا لها فى الماضى. فلا يمثل الوجود الحاضر بالنـــسبة إلينـــا إلا

وجودا ماضيا تم إحياؤه. ولا نعتبر شيئا حقيقيا إلا عن طريق حكمنا أن هذا الشيء أو ذاك كان موجودا فى الماضى، فإن وجوده الحاضر يتم قبوله بوصفه استمرارا أو تكملة لوجوده الماضى. لذلك إذا تم انتزاع عالم الماضى من تصورنا للعالم الواقعى الحاضر، فإن عالمنا يصيبه الضمور ويتحول إلى مجموعة من الاحساسات التى لا معنى لها. فليس وجود العالم الحاضر بالنسبة إلينا إلا ملحقا لوجوده كما كان فى الماضى. وسنرى فيما بعد مدى كثرة مظاهر هذه الحقيقة.

كذلك دائما ما ننسب إلى ما قد يحدث فى المستقبل صورة من صور الوجود. ولأننا دائما ما نكون على يقين أن المستقبل لم يحدث بعد، إلا أننا نصدر الأحكام الحاضرة عنه ونستطيع الحكم عليها بالرغم من ملاحظة "أرسطو" المشهورة بأنها صادقة أو كاذبة، وغالباً ما يحدث هذا الحكم بصورة منفصلة عن أى نظرية فى القدر أو الصدفة أو الحرية. حين يقوم الفلكى بإعداد مرصده لرصد الخسوف فإنه يرى الخسوف واقعة حقيقية ؛ تحدث فى سنة معينة. كذلك من القضايا الصحيحة أيضا أننى قد أكون حيا بعد عام أو لا أكون. ويعد التأمين على الحياة عبارة عن حالة لمواجهة وقائع المستقبل بوصفها وقائع حقيقية؛ لذا دائما ما يعتبر الوجود المستقبلى موضوعا للأمل وللخوف وللعلم التنبؤى ومحور اهتمام وتدبر للفهم العام. وإذا ما صدقت المستقبل من إحساسك بالوجود وتصورك له يفقد عالمك كل قيمة إنسانية عملية. لا ينظر للمستقبل دائما على أنه غير قابل للإلغاء كما كان الماضى، ويؤمن الأحرار دائما بأن المستقبل ممكن وقابل للتغير، ومع ذلك يؤكدون وجود وقائعه. فالمستقبل المحتمل له وجوده. ومهما كانت أحكامنا عن وجوده متناقضه، فإنه وجود حقيقى وقادم لا محالة. فإذا كان مصير أحد السجناء متروكا لحكم أحد القضاة، فإن واقعة انتظار السجين للحكم ولقرار القاضى تعد واقعة مستقبلية محتملة، لذلك يشعر السجين بالقلق ويرغب فى اكتشافها. فهل يمكن اعتبار واقعة انتظار الحكم خيالا ووهما أو حلما؟ الواقع أن الحكم المنتظر بالرغم من أنه واقعة مستقبلية ولم تحدث بعد وواقعة محتملة، يعد واقعة حقيقية ولها وجودها الخاص ولذلك يتطلع السجين لحدوثها.

وهكذا أمكن تحديد أنماط الوجود التى يعترف بها الفهم العام والعلم الطبيعى مثل وجود الأشياء الطبيعية ووجود عقول الأفراد ووجود وقائع الماضى والمستقبل. وبينت دراسة المفهوم الثالث للوجود نمطا من الوجود يختلف تمامًا عن هذه الأنماط الأربعة مثل وجود الحقائق الأخلاقية والرياضية. ويعترف الفهم العام والعلم بهذا الوجود وبعالم الحقائق الأبدية. كذلك قد لاحظنا أثناء دراستنا للمفهوم الثالث للوجود واعتراف الفهم العام بوجود عالم الأسعار المتغير والحسابات المالية والمواقف الاجتماعية ووجود المؤسسات والمنظمات، يعتبر وجودها حقيقيًا تماما مثل وجود الأنماط الأربعة السابقة مع أن هذه العوالم لا تشبه الوجود الطبيعى ولا يقبل وجودها ردها إلى المحتويات الكامنة فى العقول الإنسانية لأى عدد من الأفراد. ولئن سبق أن رفضنا هذا التعريف الثالث للوجود ، فإنه من الضرورى أن يتسع مفهومنا الرابع للوجود لحقيقة وجود الموضوعات الرياضية والموضوعات الأخلاقية والاجتماعية. وأخيرًا وبعد إثبات كل هذه الأنماط السابقة للموجودات، يجب أن نحقق كل ما سعينا له فى هذه المحاضرات ونصل بالحكم ليس فقط على وجود هذه الأنماط، وإنما على كل خبراتنا الحسية التى تدرك بها الموضوعات، وكل الأفكار التى نعرف بها الموضوعات ونصفها بها، ونؤكد أن وجودها حقيقى تماما مثل وجود الموضوعات المختلفة للفهم العام.

فإذا كان مفهومنا الرابع للوجود كافيًا لتحقيق كل أنواع الوجود التى يقول بها الفهم العام، فإنه من الضرورى أن يستوعب كل هذه الأنماط المختلفة للوجود. فالموجودات كالوقائع الطبيعية والعقول البشرية مع محتويات هذه العقول والأحداث المستقبلية والماضية والحقائق الثابتة والمتغيرة أو المطلقة والنسبية وخبراتنا الحسية وأفكارنا، إما أن تكون كلها موجوده وقابلة للتعريف وفقًا لمفهومنا الرابع للوجود وإما يتم تفسيرها باعتبارها أوهاما وليس لها وجود حقيقى على الإطلاق ومجرد مظاهر. وسواء تم قبول هذه الأنماط الوجودية وتعريفها أو تم تفسيرها بوصفها أوهامًا، فإن من الضرورى لأى نظرية وجودية أن تهتم بها حين تفسر معنى الوجود الحقيقى.

(٥)

إذا نظرنا إلى المجال الذى تقترحه هذه القائمة السابقة بأنواع الموجودات التى يعترف بها الفهم العام ويعتقد فيها، وحاولنا البحث عن الصفات العامة أو الوحدة التى يمكن أن تتصف بها هذه الموضوعات المفترض وجودها وواقعيتها، فإن الوجود الذى قد تتصف به هذه الفئات المختلفة من الوقائع أو تشترك فيه جميعا، لا يمكن إلا أن يكون وجودا نظريا ومجردا بالرغم من مفهومنا الرابع للوجود وتعريفنا للوجود، فإن كان الماضى كيوم أمس مثلا أو العصر الجليدى يتصف بالوجود ، بمعنى أنه لا يقبل الإلغاء ولم يعد قائما بعد فى نفس الوقت، فما الذى يمكن أن يشترك فيه هذا الماضى مع وقائع الحاضر غير انتمائها معا للزمان؟ وهل يتصف وجود ، أى واقعة فى المستقبل كالقرون الخمسة القادمة لأوربا بصفة أقل تجريدا من صفة الزمان التى يشترك فيها الماضى والحاضر؟ وحين نصف هذا التاريخ المتوقع ولم يحدث بعد، بأنه موجود كموضوع لأحكام ممكنة قد تكون صحيحة أو خاطئة، فهل تكون هناك صفة مشتركة أخرى بين هذا الوجود والحاضر والماضى إلا هذه الصفة المجردة؟ كذلك إذا قارن فرد بين الوجود الذى ينسبه عالم الرياضيات إلى الجذور أو إلى أسس معادلة من الدرجة التاسعة أو إلى الأعداد الصماء والتفاضل والتكامل إلى وجود صديقه الذى يتحاور معه، فهل يوجد شيء آخر غير مجرد الاسم يمكن أن تشترك فيه هذه الأنماط المختلفة من الوقائع؟ وحين تحكم بوجود خبرتك الباطنية، وتتحدث عن سعر القمح فى بورصة لندن أو شيكاجو أو عن وجود الدستور البريطانى، أيكون المحمول الوجودى المنطبق على هذه الموضوعات له معنى واحد؟ ألا يعنى ذلك صحة ما قاله المدرسيون وكما لاحظ أرسطو نفسه أن الوجود كلمة غامضة ومحيرة؟ وهل يبدو الوجود بالنسبة إلينا وبعد رفضنا للمذهب الواقعى وللتعريفات النظرية المجردة عقبة يصعب تخطيها، وحيرة لا يمكن التخلص منها؟ أما زالت كثرة الوقائع تعاند محاولة بحثنا عن الوحدة؟.

ومع ذلك نلاحظ أن الشعور باليأس من العثـور علـى أى وحـدة نهائيـة للوجود، لا يمنع إحساسنا أن هذه الصور والأنماط المختلفة مـا هـى إلا مظـاهر وتنوعات لموضوع واحد، ومجرد مجموعة من الصور المختلفة لفكرة واحدة تظل محافظة على وحدتها وسط مظاهرها المختلفة واستخداماتها المتعددة.

فالنسبة لوقائع الماضى والحاضر ماذا يعنى الحاضر إذا ما تجنبنا الإشـارة إلى الماضى؟ وأين توجد الآن؟ وكيف تدرك ذاتك فى هذه المدينة وهـذه الغرفـة بوصفك هذا الشخص؟ وإذا لم أسألك عن كيف عرفت بوجود هذه الأشـياء فقـط، وإنما عن ماذا تقصد بها، فإنك سريعًا ما تشير إلى الماضى ليس فقط كنـوع مـن الضمان، وإنما لكى يصبح لأقوالك معنى. فتوجد هذه المدينة فقط بوصفها المدينـة التى تعرفت عليها وألفتها بسبب وجودها منذ زمن طويل فى هذا المكان، وتوجـد مستمرة فى الوجود كنتيجة لوجودها السابق ومراحله المختلفة، ويعنى وجود هـذه الجامعة فى الحاضر أنها صورة متطورة لوجودها التاريخى فـى الماضـى. فـلا ينفصل حاضرها عن ماضيها، ولا توجد أنت ذاتك على الصورة التى عليهـا الآن إلا بسبب صلتك بماضيك. ولا معنى لوجودك الحاضر إلا بفضل وجودك الماضى. ولا يقتصر ذلك على وجودك فقط، وإنما ينطبق على أن وجود حقيقى تنسبه إلـى وقائعك الحاضرة. ولا معنى لنمو أى كائن مهما بلغت درجة نموه وسرعته إلا من خلال علاقته بوجوده السابق. ولا يمكن لأى مناقشة لمسألة الجوهر أن تؤدى إلـى تصور وجود الجدة بدون الارتباط بالماضى، ولا يمكن اتصاف الأشياء بالجـدة إلا بفصل علاقتها بالحوادث والموجودات السابقة، وإذا ما أمكن تصور عـدم وجـود الماضى، فإن الحاضر الذى لا يتضمن أى علاقات تاريخية أو جدة فـى الأشـياء القديمة أو نموًا أو تحللاً أو استمرارًا لتحول العمليات القديمة إلى عمليـات جديـدة حاضر لا يمكن تصوره أو إدراك معنـاه. وإذا تمـت المقارنـة بـين الماضـى والحاضر، فإن الماضى يعد جزءًا أساسيًا من الوجود الزمنـى ومـضيفـًا لهـذا الوجود الذى يجعل الحاضر وجودًا معقولاً. ولا يمكن فى نفس الوقت تصور وجود أى واقعة من وقائع الطبيعة بعيدًا أو منفصلاً عن هذا النظام الزمنى الكلى.

كذلك إذا ما انتقلنا إلى المستقبل، ليس بالنسبة إلى تفاصيله المجهولة لنا، وإنما بوصفه القسم الذى ينتقل الحاضر إليه، وبوصفه حاويا لأهدافنا وللموضوعات التى نأمل فيها ولاهتماماتنا ومصالحنا التى نسعى لتحقيقها، أفلا يكون مرتبطا بالحاضر الذى إذا ما عزلناه عن صلته بالوجود المستقبلى لا يفقد قيمته العملية فقط، بل قيمته النظرية أيضا؟ وإذا ما تخيرت أى موضوع فى عالم الزمان وتساءلت عن ماهيته وعن ما هو؟ وحين ندرس وضع جسم فى الفضاء كما يحدث فى علم الحركة ألا ندرس أوضاعه الماضية والمستقبلية تحت تأثير مجموعة من القوى المؤثرة فيه؟ وحين ندرس درجة الحرارة الحالية لجسم بارد ألا يرتبط ذلك بسلسلة من الحالات الماضية والمستقبلية التى تحددها قوانين التوصيل الحرارى؟ كذلك بالنسبة إلى الأحوال الإنسانية ألا يكون الحاضر ممهدا للمستقبل مثلما كان نتيجة للماضى؟ وحين نقول إن هذا الشاب وهذه الأمة لها مستقل ألا نشير إلى وجود نعتبره وجودا حقيقيا؟ وحين يتم الحكم بأن الروح خالدة ألا يعد حكمًا بالوجود الحقيقى للروح، ويعتبر حكمنا بوجودها الحاضر فى الوقت نفسه حكمًا بوجودها فى المستقبل؟ وحين يسأل الفهم العام عن ما إذا كان هناك حياة مستقبلية، ألا يعنى اعترافه بوجود المستقبل وجودا حقيقيا وعدم انفصاله عن الحاضر؟ من الواضح أن كل تلك التعبيرات تعترف بوجود المستقبل وارتباطه بالحاضر.

لذلك يدخل الماضى والحاضر والمستقبل وكل المراحل الزمنية جميعها فى عالم الوجود الزمنى. ويشكل تعاقبهم حقيقة النظام الزمنى. ولا يمنع الجهل بالوقائع التفصيلية لأى منهم القول إن الوجود الزمنى فى مجموعه يجب أن يدرك بوصفه كلا منطقيا ولا قيمة له فى غياب أى منهم. فإن لم تكن على يقين من وجود المستقبل فإنك لن تثق أيضا فى وجود الحاضر والماضى. لا يمكن الفصل بين هذه الأنواع الثلاثة للوجود، فليست إلا جوانب مختلفة لمفهوم واحد. ولا يظهر الوهم بانفصالها إلا حين تهمل تواصلها ووحدة المعنى التى تفرض عليك رؤية ملامح وجه صديقك معبرة عن ماضيه وانعكاسا له، وترى فى ذكرياتك التعبير عن ذاتك وفى مستقبلك تواصل التعبير عن إرادتك الحاضرة، كما تنطبق هذه الوحدة الزمنية على كل جوانب الطبيعة ويتم إدراك كل حوادثها فى زمن واحد.

لقد رأينا فى محاضرة سابقة كيف يستحيل فصل الوجود الممكن أو القابل للتحقق عن الخبرة الحسية الحاضرة التى ترتبط به أو عن الخبرة الماضية التى تتوقع تكرار قوانينها حين تحدد مجموعة من الممكنات المادية. فحين تضع معادلة رياضية وتبرهن على خصائصها أو على صحة أسسها، فإنك تتعامل بالفعل مع مجموعة من الرموز والتخطيطات الحاضرة ومع عمليات حسابية تستطيع ملاحظة نتائجها الآن، باختصار تتعامل مع معطيات خبرة حاضرة أمامك فى التو واللحظة. فإذا ما حاولت تطبيق النتائج الصحيحة لهذه الخبرات الحاضرة بطريقة معينة إلى ما لا نهاية، فإن قدرتك على تحقيق ذلك، تتضمن وحدة خبرتك الرياضية الحاضرة مع كل عالم الوجود الذى تشير إليه. فحين تدرك حدوث إمكانية مادية مثل إمكانية تجمد كتلة معينة من الماء مثلا أو مجموعة من الملاحظات الممكنة لظاهرة الخسوف القادمة، فإنك تفترض مسبقًا أن مجموعة من القوانين الخاصة بخبرة ماضية وبالوجود فى الماضى ستظل سارية وصحيحة فى المستقبل. ولا تستطيع القول بصحة خبرة مادية ممكنة وإمكانية تحققها إلا بفضل هذه العلاقة وحدها فقط.

يعد وجود الممكنات وعالم التحقق إذا ما كان وجوده صحيحا على الإطلاق مرتبطا بوجود الحاضر والخبرة الماضية والمستقبلية. فيرتبط وجود الحقيقة وعالم التصديق عند الفهم العام بوجود هذه الخبرات. وبالرغم من كل التناقضات التى قد يراها الفهم العام فى عالمه، فإننا نتعامل فى الحقيقة مع كل معقد ووجود واحد شامل يضم أنماطًا مختلفة من الوجود.

بقى أمامنا الآن دراسة نمط الوجود الذى ننسبه إلى عقول أقراننا من البشر. والحقيقة وكما سنرى حين نصل إلى الجزء الثانى من هذه السلسلة من المحاضرات. لا ينفصل وجود صديقى بالنسبة إلىّ وبشكل عام عن فكرتى عن وجودى ذاته. فبوصفى كائنا اجتماعيا لا يمكن الشعور بذاتى وبحياتى العقلية إلا من خلال المقارنات المباشرة والفكرية والعلاقات الاجتماعية الأخرى مع الأفراد الآخرين. قد أستطيع التخلى عن بعض العلاقات الإنسانية دون أن أفقد الشعور بذاتى. وأستطيع أيضا الحياة من خلال مجموعة من الذكريات والعلاقات

الاجتماعية كما يفعل الأطفال والشعراء والكثير من الحكماء، ومع ذلك إذا افترضت أن ذاكرتي وتخيلاتي مستقلة تماما ومعزولة تماما أو خالية من أي تصورات غير ذاتي، فإن من المستحيل إدراك ذاتي بوصفي هذا الشخصي الذي يحيا في العالم الآن. فيرتبط وجودي بأفكاري عن الأفراد الآخرين سواء كانوا واقعيين أو من صنع الخيال أو مثاليين بالواجبات التي قد يفرضونها ومهمتي كرفيق لهم أو خصم ، باختصار من خلال علاقتي بهم.

يترتب على ذلك أيضا عدم انفصال وجودهم عن أفكاري وتصوراتي ليس فقط تلك التي تخص ذاتي الحاضرة وإنما التي تشير إلى وجود الماضي والحاضر والمستقبل والعالم الممكن الذي أراه عالما حقيقيا.

وأخيرًا إذا ما أعدنا فحص كل أنواع الموضوعات التي ننسب الوجود إليها بعد وضع كل هذه الأفكار السابقة في الاعتبار، نلاحظ أن الصور المختلفة للوجود والتي سبق التمييز بينها، تحتاج ولو على أساس تجريبي خالص إلى إعادة توحيدها في مفهوم وجودي واحد. ووضع مفهوم واحد يضمها جميعا. فلم نكتشف فقط أن الموضوعات المادية والمعنوية المختلفة ترتبط مع بعضها البعض في العالم الواقعي، وإنما نكتشف أيضا أن الأنماط الأساسية للوجود التي ننسبها إلى هذه الموضوعات كالماضي والحاضر والمستقبل، والممكن المحدد والوجود العقلي لا تنفصل عن بعضها منطقيا، ولا نستطيع رفض أحدها واعتباره وجودًا وهميًا بدون رفضها جميعا، ونعترف مثل الصوفي أن كل التميزات مجرد أوهام. لذلك يمتلك عالمنا مهما تعددت موضوعاته وتنوعت ما يمكن تسميته بوحدة أنطولوجية، ما دامت كل أنماط موجوداته العينية أو المجردة تظهر بوصفها جوانب نمط أو صنفًا واحدًا من الوجود. لا تستطيع أن تفصل فكرة واحدة عن موضوع واحد معين بذاته عن مجموع الأفكار التي نشكلها عن الواقع؛ فإما يوجد العالم كله وإما ينهار كله.

ولئن كان من الصعب القول إن هذه الاعتبارات السابقة تشكل الصورة النهائية للوجود، فقد تأسست على نوع من القبول المؤقت لعالم الفهم العام بكل وقائعه، فإن هذا القبول المؤقت قد يمكننا من القدرة على نقد الوقائع التجريبية في

العالم. فلقد بات واضحًا أن كل أفكارنا عن الموجودات الواقعية تمثل أجزاء من نسق واحد مفرد. ويجب أن تكون كل اختلافات الأفراد والأفكار الفردية مجرد أجزاء من هذا النسق الواحد وجزءًا من وحدته ومحققة لها.

(٦)

ويمكن تلخيص النقد الذى يمكن أن يوجه لتكوين مثل هذا النسق كما ندركه نحن البشر فى القول، إنه ليس من حقنا تحديد تكوين حياة العالم وحصرها فى نطاق مقولات خبرتنا الإنسانية فقط؛ إذ نجد أن أفكارنا حين نقوم بتفسير الطبيعة فى علومنا الكونية لا معنى لها إلا إذا تضمنت الدعوى القائلة، إن عالم خبرتنا المحدودة ما هو إلا مجرد حالة خاصة من حالات نمط كلى واحد. وحين يرى مذهب التطور الحديث أن الإنسان مجرد نتاج للطبيعة وأحد كائناتها، فلابد أن تقبل نظرتنا للعالم فى النهاية هذه المكانة الثانوية التى خصصها هذا المذهب التجريبى التطورى للكائن المتناهى المسمى بالإنسان بين الكائنات التى تسكن الطبيعة. ولا يجب أن تقوم نظريتنا الكونية على القول بمركزية الإنسان. حقيقة هناك معنى للقول حسب وجهة نظرنا، إن أى فكرة عقلية فى العالم، حين تسعى للبحث عن تطورها الكامل قد تجده متجسدا فى العالم كله بوصفه تعبيرها النهائى، إلا أنه لا يحق لنا اعتبار الإنسان الكائن المتناهى الوحيد الذى تتصف أفكاره بالمعقولية. فالمسألة على العكس من ذلك ، ونجد فى الجزء الثانى من هذه المحاضرات استحالة وجود أى معنى للوحدة الباطنية للخبرة الإنسانية بدون النظر للمجتمع الإنسانى بوصفه جزءا من مجموعة من المجتمعات المتناهية العديدة التى ترتبط ببعضها بمجموعة من العلاقات والتى بالرغم من عدم قدرتنا على إدراكها فى خبرتنا بالظواهر الطبيعية لا تقل وضوحا وعقلانية على أى علاقات عقلية أخرى. ولقد بينت دراستنا لتاريخ العملية التطورية أن هناك نمطا من هذه العلاقات المجاوزة لإدراكنا البشرى قائما بين مجموعة من الكائنات المتناهية التى لها وجودها الحاضر فى العالم مثلنا تماما.

لذلك ووفق هذه الجوانب الخاصة بالنظام الطبيعى، لابد لنا من رفض طريقة النظر للطبيعة والمقولات الكلية للخبرة الإنسانية التى قد اعتمدت عليها كل المذاهب المثالية المنتشرة فى هذا القرن بوصفها غير كافية. ولئن كان من السهل إدراك الصلة التاريخية الواضحة بين مفهومنا الرابع للوجود وهذه المذاهب المثالية الألمانية ولا حاجة لاعتراف صريح بهذه الصلة، إلا أن تطبيق هذا المفهوم على نظرية الطبيعة عند كل من "شلنج" و"هيجل"، يبدو أمرا مضللا لأى مذهب فلسفى حديث. فليس غريبًا أن هذه الفلسفات قد تأسست على مناهج قبلية وتجاهلت العلوم الخاصة. حقيقة يمكن القول إن فلسفة الطبيعة عند كل من "شلنج" و"هيجل" قد أقامت معظم مبادئها الخاصة على المراجع العلمية السائدة فى العصر، وكان اعتمادها على الخبرة بالرغم من محدوديته وعدم الالتزام بها محور اهتمام كبير، إلا أن المبادئ الأساسية لتطبيق المفاهيم المثالية الخاصة بوحدة الوجود على الطبيعة يعد أمرا خاطئا. فالميل لترتيب العلوم فى نسق هرمى متعسف، وتقسيم الطبيعة إلى أقسام منفصلة سماوية وأرضية وعضوية وغير عضوية، وكائنات إنسانية وفوق إنسانية، قد أدى إلى التحديد المسبق لكل محاولات تفسير الطبيعة. لذلك وبعد معرفتنا لعدم وجود تسلسل هرمى للعلوم الخاصة، ليس هناك علم أرقى وأدنى. ومهما انقسمت الكائنات إلى عضوية ولا عضوية، هناك نوع من الارتباط القائم بينها وتقل التناقضات بين الجواهر والعمليات الطبيعية الأرضية والسماوية. لقد أدركنا أن الوحدة التى وضحتها العمليات التطورية ليست وحدة بسيطة، ترتبط بالتصنيف الصورى القديم للعمليات الطبيعية وقسمتها إلى ميكانيكية وكيميائية وعضوية أو قسمتها إلى كائنات حية وغير حية، بل يمكن القول إن هذه التقسيمات لا تحدد هذه الوحدة أو تصفها وصفًا كاملاً.

لم يعد الفيلسوف المثالى فى يومنا يتجه للحديث عن الطبيعة كما تظهر فى الوعى الذاتى الإنسانى فى أول مرة ، أو يحاول حصر المقولات التى يتم تفسير الطبيعة من خلالها فى النافع والمفيد منها فى العمليات الإنسانية لتصنيف الظواهر الطبيعية التى يدركها ذكاؤنا الإنسانى المحدود أو يصفها. كانت الفلسفة الطبيعية القديمة لا تميل فقط إلى استنتاج النتائج العلمية بصورة قبلية، وإنما كانت ترى

الإنسان مركزًا للكون فى تصنيفاتها للوقائع الطبيعية ومحاولة تحقيق وحـدتها. إن مذهبنا لا ينكر قيمة الإنسان ويحقق له مكانته فى الكون، ولكنه لا يجعل منه الغاية النهائية التى تسعى لها الطبيعية فى حالة تأكيد انفصالها عنه أو الفصل بين الإنسان وبيئته.

حقيقة يمكن القول إن المفاهيم التى تحقق لنا التكيف مع الوقـائع التجريبيـة المتنوعة والتفسير الكلى للحياة الباطنية للطبيعة، لابد أن تكون مفاهيم اجتماعيـة، تعد مفاهيم إنسانية فى أساسها وقابلة فى نفس الوقت كمـا بـين مـذهب "كـانط" الأخلاقى للتطبيق فى مجال أوسع من المجال الإنسانى، ما دمنا نضع فى اعتبارنـا وجود كائنات أخلاقية أخرى. كذلك نجد فى صورة العلاقات الاجتماعية المحـدودة بين الناس نمطا من الوحدة فى التنوع، ونرى تنوعا يوجه دائما نحو التعرف علـى الوحدة. ويسمح لنا فى نفس الوقت أن نسير فى وضع فروضـنا لتفـسير العـالم الواسع المسمى بالطبيعة، أكثر مما قد تسمح لنا أى أنماط أخـرى مـن المفـاهيم. فتفسح الحياة الاجتماعية المجال لوجود الوقائع المتنوعـة وأشـكال الـصراعات المتبادلة وأنماط حالات سوء الفهم بين الكائنات المحدودة، وتتضمن فى نفس الوقت كل صورة من صور هذه العلاقات الاجتاعية وحدة نهائية فـى المعنـى والتمـام حقيقى للحياة الباطنية التى نحاول تفسيرها فى ضوء مفهومنا الرابع للوجود. وحين أصرح مقدما أن فى الجزء الثانى من هذه المحاضرات سأحاول تفـسير علاقتنـا بالطبيعة بوصفها علاقة اجتماعية أساسًا، وبالتالى تعد علاقة أخلاقية فى حقيقتهـا، وأتنبأ بذلك بدون تجاوز حقنا المشروع بوصفنا مفسرين للنتائج التجريبية، وأحاول أن أبين أن الطبيعة التى مازالت وقائعها تخفى تفصيلاتها عن البشر تشكل مجتمعًا كبيرًا، تبدو فيه عملياتها التطورية، إذا ما تم النظر إليها فى ضوء التسلسل الزمنى للوقائع وليس فى ضوء المعنى الأبدى للكل، مجرد مجموعة من الحوادث المتغيرة. وحين أشير إلى ذلك أحاول أن أبين كيف يمكن لمذهبنا المثـالى أن يفـسر وحـدة العالم دون اتهامنا بالدعوة إلى مركزية الإنسان فى تفسيرنا لهذه الوحدة.

صرحت فى محاضرة سابقة، أنه من الممكن النظر للعالم كله بوصفه مجسدا للمعنى الباطنى لأى فكرة عقلية محدودة. ومع ذلك لا يمكن القـول بـأن الأفكـار الإنسانية ليست الأفكار الوحيدة التى ينطبق عليها هذا الحكم. كذلك لا يمكن تحقيق هذه النظرة للعالم إلا حينما يرى الإنسان نفسه عضوا فى مجتمع كلى تعد أحداثـه الزمنية مجرد لحظات تسعى لوحدة نهائية فى المعنى، ويقدر عقليا المعنى الفعلـى للأفكار الواعية التى تعبر عن اشتياقه أو سعيه للوحدة مع حياة مطلقة. فندرك "الله" عن طريق وعينا بأقراننا من البشر الذين لا يصبحون مجرد أفراد مستقلين. ومـن أحد مهام الفلسفة تعميق هذا المعنى بالصداقة مع العالم. ويمكن القول إن فى هـذا المعنى العميق بالشراكة مع الطبيعة يتحقق التوافق بين العلم والدين.

(٧)

حين نتحدث عن هذه الوحدة النهائية للعالم لا يحق لنا تعريفها فـى ضـوء المقولات الخاصة بالوعى الإنسانى. ولا تعد الصورة التى يرتبط بهـا كـل مـن الماضى والحاضر والمستقبل والواقع المادى والعقلى والرياضى والأخلاقـى فـى نسق واحد كافية فى حد ذاتها، كأساس نفسر به الطريقة التى يكون المعنى الكلـى للواقع حاضرا بها فى الوحدة الخاصة بالوعى الذى قد سميناه بالوعى الإلهى.

من جهة أخرى يمثل جوهر مذهبنا المثالى فى القـول إن بمجـرد وعيـك بتوحيد خبرتك لمجموعة من الوقائع فى وحدة واحدة فعلية متعينة، ولـيس مجـرد وعيك بصورة مجردة لوحدة ممكنة، تصبح واعيا بحقيقة قد تكون الوحدة النهائيـة للخطة الإلهية قد تجاوزتها ولكنها لم تتجاهلها على الإطلاق. ستظهر الحقيقة التـى حصلت عليها من وجهة النظر المطلقة حقيقة جزئية بالفعل وإنما لا يعنى ذلك أنها باطلة أو زائفة. والحق أن المذهب الفلسفى الخاص بدرجات الحقيقة والواقع والذى طوره الأستاذ "برادلى" مؤخرا، يظل بالرغم من صورته الـسلبية مـذهبا إيجابيـا بوصفه يمثل الجانب المشترك أو الصورة العامة لكل الصور الفلسفية المركبة مـن المذاهب المثالية لمن يسمون بالفلاسفة بعد كانط. ومع الاعتراف الواضح بالعلاقـة

التاريخية الحميمة بين مذهبى والمذاهب المثالية الحديثة، أود توضيح أن تفسيرنا الإنسانى لوحدة الوجود مهما كان ناقصا أو ظهر مختلفا من وجهة نظر أعلى، يظل فى حد ذاته تفسيرا صحيحا، ما دام يبين وجود الوحدة ويثبتها بأمثلة عملية لوحدة مجموعة من الوقائع الموجودة فى نطاق خبرتنا الإنسانية الفعلية، ونستطيع التحقق منها. فقد تظل الخبرة المباشرة بوحدة مجردة كالتى يبحث عنها المتصوف خبرة عقيمة أو مجرد نوع من التنبؤ بوجود الوحدة. فى حين أن تفسيرا متسرعا لوحدة الطبيعة كالذى وضعه أرسطو بناء على رؤيتنا لإحاطة الغلاف السماوى للأرض، يعد تفسيرا لوحدة عينية للعديد من الظواهر الطبيعية فى نسق واحد. ولئن حل العلم محل هذه النظرة ، فإنه علم يؤمن بوجود علاقات أساسية بين ظواهره الطبيعية. وقد يحتاج التعميم الواسع الذى وجدنا من خلاله الأشياء وعمليات الطبيعة والعقل فى وحدة واحدة، وبالصورة التى عرضناها ، إلى تصحيح ضرورى من وجهة نظر مطلقة ، إلا أنه تعميم صائب وتوحيد حقيقى على الأقل فى صورته الأولية.

فبالنسبة للملامح الخاصة لنظرتنا للطبيعة من الواضح أن خبرتنا الإنسانية بالعلاقات المكانية خبرة خاصة جدًا فى نمطها، لدرجة تجعل من نظرتنا لعالم المكان نظرة ذات حقيقة محدودة جدًا أو نسبية. وليس من الإنصاف فى شىء أن تكون حدود خبرتنا المكانية مجرد نظرة جزئية أو بمعنى آخر أن تكون أكثر من مجرد وجهة نظر نسبية ومحدودة، إذ يجب أن يتم النظر للوقائع التى نراها متصلة ببعضها فى المكان على أنها حاضرة ومرتبطة ببعضها من وجهة نظر أوسع وأشمل من خبرتنا، وأن كل ما هنالك أن طريقتنا فى تفسير الرابطة إنسانية ربما تكون حالة خاصة من الخبرة بالجوانب المتعددة للمعنى الموجود فى عالم الخبرة النهائية.

كذلك فى الوقت الذى يعتبر الزمان كصيغة أساسية للعملية الأخلاقية ذات حقيقة أعمق، فإن التعاقب الزمنى يكون خاضعًا فى الوقت نفسه لنوع من التحديد المتعسف لما يمكن تسميته "بالفترة الزمنية" لوعينا الإنسانى. فلا يكون ما نعتبره

لحظة حاضرة حقًا لحظة آنية أو تكون مجرد "الآن" ولحظة لا طول لها، كـذلك لا يمكن أن تستمر فترة أطول تمكننا من إدراك كل مراحل المعنى المقصود مـن أى عملية فكرية نقوم بها نظرية كانت أو عملية. ولا تصلح فتـرة وعينـا الإنـسانى الزمنية لملاحظة كل المعانى التى نقصدها. بمعنى آخر يكون لما يسمى "باللحظـة الحاضرة" بالنسبة إلينا معشر البشر تعاقب زمنى، سـابق ولاحـق، أول وآخـر، ويكون لها مدة محددة وطول معين. ولذلك لا نستطيع إدراك كل ما يحدث بسرعة أكثر أو أقل من تلك المدة، ونفشل فى ملاحظته بصورة واضحة. وبالتالى دائمًا ما نفشل فى إدراك أفكارنا وأفعالنا حتى فى اللحظة التى نحاول فيها ملاحظتها. وبهذه الطريقة تحدد الفترة الزمنية لوعينا الإنسانى والقـصيرة نـسبيا صـورة خبرتنـا الإنسانية، وتحدد بالطبع المعنى الأخلاقى لأفعالنا. لذلك تعد مسألة طول أو قـصر الفترة الزمنية أو مدة استمرارها التى تشكل الفترة المحددة التى قـد يعتبرهـا أى وعى محدود تعبر عن ما يقصده "بالآن" أو "اللحظة الآنية" مسألة متعـسفة جـدا، وذلك ما دامت "الآنية" لا تعنى "الآنية" الرياضية ؛ أى نفى الصيرورة ومجرد نقطة بين الحاضر والمستقبل، وإنما فترة تعاقب حوادث، ولحظة مـستمرة محـدودة؛ إذ تعنى "اللحظة الآنية" فى خبرتنا الإنسانية الفترة الفعلية المختصرة والفترة الزمنيـة المحدودة التى تتعاقب فيها الحوادث وتتلاحق الواحدة تلـو الأخـرى. وبالتـالى لا يستطيع أى فرد الآن الحكم بمعقولية القول إن أى صورة ممكنة من صور الـوعى يجب أن يكون لها نفس طول المدة أو الفترة الزمنية، الخاصة بالوعى الإنـسانى. ولذلك يشكل أى تبديل فى "الفترة الزمنية" ويتم بصورة منفصلة عن أى تبديل فـى المحتويات التى تتعاقب وراء بعضها فى العقول تغييرًا فى نمط الـوعى المعـين، ويجعل من المستحيل تقدير معناه الأخلاقى والنفسى. فإذا كان هنـاك نمـط مـن الوعى تشكل له الحوادث التى تحدث فى جزء من الثانية سلـسلة مـن الحـوادث المتلاحقة والوقائع التى يستطيع ملاحظتها، وكان هناك نمط آخر تشكل له الحوادث التى تحدث طوال ألف عام حوادث حاضرة، ولحظة زمنية واحدة مثـل اللحظـة الزمنية التى يدرك فيها وعينا الإنسانى ما يحدث فى ثانية واحدة مثلا، فإن كل نمط من هذين النمطين يختلف تقديره عن الآخر فى تقييم أهمية أى سلسلة من الوقـائع

المتعاقبة. ولذا يختلف معنى أفعال الكائنات الأخلاقية التى تختلف الفتـرة الزمنيـة لوعيها عن وعينا اختلافًا كبيرًا.

وتعد فكرتنا عن ما يتم الوعى به من الناحية المنطقية فكرة قابلـة للتغيـر بدرجة كبيرة. ولعل لهذا السبب نفسه، يكون لمفهومنا الرابع للوجود فـى الوقـت الذى لا نستطيع تطبيقه لإدراك وحدة العالم التجريبية، بـدون الاعتـراف الكامـل بالتغيرات الممكنة فى صور الوعى، مطلق الحرية فى رؤيـة الوقـائع المتغيـرة، واختلاف الأفراد كمجرد جوانب جزئية للمعنى الكلى الواحد. فالكل وليس الأجزاء، وحضور الوحدة وليس غيابها، والتحقق النسبى لأهدافنا وليس عملية تأجيلها، هـو ما يمكن أن يرشدنا وفقًا لهذه الوجهة من النظر تجاه نظرة إيجابية، لكيـف تكـون وحدة الوجود متحققة بالفعل وسط كل هذه التغيرات والوقائع المختلفة. أمـا كيـف تتحقق الوحدة النهائية، ومعرفة المقولات التى تحدد العلاقات بين وقائعها المتغيرة، والمحتويات المكملة لخبرتنا وتحقق الوحدة بالحياة المطلقة النهائية، كل هذه أمـور لا يمكن تحديدها مسبقا. ومع ذلك يصرح مفهومنا الرابع بما يلى:

حين ندرس حياتنا، وننظر لخبراتنا وللطبيعة كما نجدها نحن البشر، ونفكـر فى عالمنا الزمانى والمكانى، ونراجع نتائج علمنا، نكتشف حصولنا على كثير مـن المعانى ووجود علاقات متداخلة عديدة، تربط كثيرًا من الحقائق التى قد بدت مـن الوهلة الأولى منفصلة ولا رابطة بينها، تحدد مسبقا وبصورة كلية ما كـان يبـدو عرضيا، وتؤكد وجود وحدة أنطولوجية واسعة تضم الماضى والحاضر والمستقبل وما كان يبدو صورًا ممكنة للوجود. وأخيرًا نشعر أن الإنسان يعتمد على أقرانـه لتحقيق شخصيته الأخلاقية والمعنوية، وعلى الطبيعة ككل لتحقيق تطوره، وعلـى أفكاره بالرغم من محدوديتها وعدم ثباتها لتحقيق وعيه بعلاقته بالكون. كما نكتشف أيضا وبالإضافة لهذه الدلائل وجود الوحدة ودلالات لا حصر لها على وجود الوقائع الجزئية والتعدد والانفصال. لقد عرفنا الصيغة التى تمكن من التعامـل مـع هـذه الجزئيات المختلفة فى ضوء مفهومنا الرابع للوجود؛ إذ توجهنا هذه الوقائع الجزئية دائما للبحث عن تفسير لها إلى كل فكرة من الأفكار الخاصة بها. فتظهر لنا هـذه

الوقائع بوصفها أمثلة على وجود مبادئ كلية لم ندرك معناها فى تجربتنا الحاضرة. فإينما نسأل تنشأ لدينا أفكار ليس لنا خبرة بعد بموضوعاتها. وحين تقدم الخبرة ما يحقق أحد المعانى، وتجيب عن سؤال، وتحقق وحدة تجريبية، يصبح هناك محتوى موضوعى، وخطة متحققة نسبيا، ومجموعة من الوحدات التجريبية الجزئية التى لا يمكن تجاهلها فى الوحدة النهائية لكل الخبرة.

وهكذا بإدراكنا لحدود وعينا، تعرفنا على ما يرشدنا لتعريف الصورة المطلقة للوعى، فإن مفهومنا العام للوجود يمدنا بمعيار للحقيقة، كما أن خبرتنا تبين لنا الطرق الخاصة التى تتوحد بها الوقائع. وبذلك يتوحد إثباتنا القبلى النسبى والعام لوحدة الوجود والذى سبق الإشارة إليه فى بداية هذه المحاضرة مع النظرة التجريبية لعالمنا الواقعى. ورأينا كيف يجب أن يكون عالم مفهومنا الرابع واحدًا، وبات لدينا فكرة عن كيف يكون واحدًا.

(٨)

وتعد الوحدة التجريبية الحاضرة فى وعينا اللحظى الصورة التى نهتدى بها إلى الصورة العامة للوحدة المطلقة، وذلك ما دامت هذه الوحدة الحاضرة تشكل كلاً نسبيًا وتتصف بالمعقولية أو وحدة عقلية؛ فإذا ما سأل سائل "كيف تكون الكثرة وحدة، وكيف يأخذ الكل صورة الكثرة والتنوع؟" نجيبه أن ينظر بداخله "فتجد نفسه تجمع وقائع عديدة فى وحدة واحدة، وحين تكون لديه فكرة جزئية فإن هدفه يكون متجسدًا هنا والآن فى مجموعة من الوقائع التجريبية المتعاقبة". فإذا ما أعاد السؤال "عن كيف يمكن أن تتوحد مجموعة من العمليات الفكرية المختلفة فى فكرة مفردة واحدة؟" نجيبه "بأن هذا ما تستطيع ملاحظته بنفسك حين تفكر فى مجموعة من الأفكار المتنوعة والمتناقضة أحيانًا، والتى تحدث فى العقل حين ندرك معنى أى قضية معقدة أو افتراضية مثل القضية التى نتناولها الآن". فإذا ما سألت "كيف نوحّد ما نقول عنه وجود ماضى ووجود مستقبلى فى وحدة مفردة وحاضرة من الوعى؟" نجيب "بأنك توحّد بينهما دائمًا فى عقلك حين تحكم بصحة مجموعة من

القضايا المتعلقة بالماضى والحاضر والمستقبل، كذلك ترى وحدة الماضى والحاضر والمستقبل فى خبرتك الحسية، وتشعر بها متوحدة فى لحظاتك القصيرة من الوعى. فحين تستمع لكلماتى الآن تأتى كلمات عديدة أمام الوعى فى لحظة واحدة وتأخذ صورة متعاقبة. وحين يتم النطق بالكلمة الثانية تصبح أولى الكلمات الثلاث ماضيا ولا تكون الكلمة الثالثة قد ظهرت بعد، ومع ذلك ندرك تعاقب الكلمات الثلاث دفعة واحدة فى الوعى. وتستطيع التحقق من وجود هذا الكل فى واحد فى الفترة الزمنية القصيرة لوعيك الإنسانى. ويمكن تعريف "الوعى الأبدى" بوصفه الوعى الذى تتوحد فيه كل وقائع الزمان ما دام الزمان يشكل الصورة النهائية للوعى، وأنه يتحقق له نفس نمط الوحدة الذى قد تحقق فى وعيك الإنسانى اللحظى ومدته القصيرة. وإذا كان العقل الإلهى شاملاً، ويضم زماننا فى خبرة أوسع، فإن كل ما نقصده بالتعاقب الزمنى وحوادثه يكون حاضرا كله فى الخبرة المطلقة. ولا يعنى ذلك أن اللحظة الإلهية والنهائية يكون أمامها الآن وفى نفس لحظتك الزمنية الإنسانية الحاضرة وفى هذه الساعة الآن المستقبل والماضى فى لمحة واحدة. فإن كانت وحدة محتويات وعيك تجمع سلسلة من الحوادث المتعاقبة، فإنها لا تأتى لك بكل الحوادث المتعاقبة لكل لحظة زمنية فى هذه اللحظة الحاضرة الآن؛ إذ لا يستطيع وعيك اللحظى إلا إدراك الوقائع المتعاقبة وراء بعضها خلال فترته الزمنية المحددة، أى يرتبط بالوقائع التى تحدث فى مدته الزمنية ويتكون منها. وحين نحكم باتصاف الوعى المطلق فى علاقته بكل الزمان بالقدرة على جمع الوقائع المتعاقبة فى وحدة واحدة من الوعى، فإن ذلك يرتبط بصحة الصورة الزمنية للتحقق، وإدراكنا أن لهذه الصورة الزمنية مكانها فى الوحدة النهائية، بسبب قناعتنا بأن الزمان شرط ضرورى لكل ما له قيمة أخلاقية.

وتعد حالة الوحدة الزمنية من الحالات النموذجية التى يمكن تطبيق مفهومنا الرابع عليها. فما دام لأفكارك معنى داخلى فإنك تجمع الكثرة فى واحد، ولا تفقد الكثرة فى الوحدة مثلما لا تفقد إحساسك بالألحان المتعددة فى السيمفونية، ولا تعنى بالمعانى الأخلاقية مجرد الجمع بين مجموعة من التفاصيل فى كل مفرد، ولا تحقق للبصيرة العقلية وحدتها إلا من خلال التعدد والتنوع بين الأفكار.

يؤكد مفهومنا الرابع وجود حياة الله وننسب إليها هذا التحقق الكامـــل الـــذى يقول به مفهومنا الرابع، فتراها متحققة من خلال كل النفوس وفى كل حياة إنسانية، ويحقق وعيها المطلق هدفه من كل الأفكار والنفوس الفردية. فليست كـــل نظـــرة محدودة وهما. ويمثل كل مقصد محدود مكانه فى المطلق. ولا يتم إهمال أى حيـــاة مهما كانت قصيرة أو ضئيلة، ويتم الاعتراف بمكانة كل فعل فى المعنـــى الكلـــى للعالم. فتعرفك النظرة الإلهية كما تعرف ذاتك فى هذه اللحظة. وليـــست أهـــدافك الحاضرة فى ذاتك إلا لمحة عن الأهداف الكلية، وقيمتها ما هى إلا لمحة عن القيمة التى تربطها فى النهاية مع كل عالم الوجود.

ولا تعد الوحدة النهائية خافية على أى فرد منا على الرغم من اتساع حيـــاة العالم وتنوعها وتعقد مكوناتها. فلقد رأينا كيف تجمع وحدة الهـــدف بـــين الأفكـــار والموضوعات المختلفة. وكيف نقصد فى اللحظات التى لا نعتـــرف فيهـــا بهـــذه الحقيقة حياة المطلق. ونشعر بوجود الله فى اللحظة التى لا ندركه فيها. فلا مكـــان لنا إلا فى وحدة الوعى الإلهى، ولا نحيا إلا فى ظله أو تنبض حياة إلا وتقوم حيـــاة العالم كلها بالتعبير عنها، ولا مكان نصل إليه مهما ضللنا الطريق إلى داره الأبدى.

المحاضرة العاشرة

الفردية والحرية

إذا ما صح التفسير السابق تكتسب المبادئ الأولى للمذهب الدينى أساسا قويا ومتينا. فحين تفترض أن عالم الواقع موجود ومعطى، ويكون مستقلا عن الأفكـــار ونجد هناك واقعا مستقلا، فإن كل محاولة لتفسيره سريعا ما تواجه الفـــشل حـــين تصطدم بتعقيدات وقائع الخبرة. فإذا ما حاولـــت تجنـــب مواجهـــة هـــذا الفـــشل، وافترضت أن العالم موجود فقط بوصفه موضوعًا للأفكار الصحيحة، فإن مـــشكلة العلاقة بين الفكرة والموضوع تصبح مشكلتك الأساسية. حقيقة لا يعنى ذلـــك أنهـــا مشكلة مستعصية على الحل، بل يمكن القول إن حلها قائم أمامك على الرغم مـــن غموض الخبرة وتعقداتها؛ إذ تعد علاقة الفكرة بالموضوع فى أساسها علاقة بـــين المعنى الجزئى والمعنى الكلى الذى يعبر عن معنى عقلى. وكما قد لاحظنـــا فـــى محاضرة سابقة وسنلاحظه أيضًا فى هذه المحاضـــرة، أن العلاقـــة بـــين المعنـــى الجزئى والمعنى الكلى تكون فى الوقت نفسه عبارة عن علاقة أى إرادة محـــدودة بالتعبير الكامل عن هدفها. لذلك وبدون الوقوع فى التناقض لا تستطيع الحكم بـــأى وجود واقعى لأى عالم إلا إذا أدركته بوصفه تعبيرًا عن الإرادة التى تلاحظ تجسدًا من تجسداتها الجزئية كلما استحضرت فكرة فى عقلك.

ولا تعتبر نظرتنا لطبيعة الوجود مجرد افتراض تعسّفى من جانبنـــا، وإنمـــا جاءت نتيجة فحص وتدقيق اكتشفنا منه وجودها فى الفروض المسبقة للفهم العـــام. كذلك يمكن القول إن وعينا يستطيع إدراك هذه النظرة إذا ما نظـــر لكيـــف تكـــون صور الزمان والمكان التى يدركها الفرد بين لحظة وأخرى كلية ولا محددة، وتحدد

مسبقًا تكوين كل العالم الطبيعي وبنائه، وتكون في الوقت نفسه هذه اللانهائية الكلية لكل من الزمان والمكان متجانسة مع صور المكان والزمان الحاضرة في وعينا اللحظى. كذلك يؤدى بنا مبدأ التناقض للتساؤل عن كيف ينظر وعى اللحظة لنفسه بوصفه ضامنا للتحديد المسبق للتكوين الأساسى لكل الكائنات الممكنة. لقد هدفت دراستنا لمفهوم الوجود أن تبين ببساطة ووضوح نوع العلاقة التى تربط بين الوعى الإنسانى اللحظى والتكوين الأبدى للكل. ولقد لاحظنا بالفعل أن مفهومنا الرابع للوجود لا يعطى لنا الحق فى التحديد المسبق لوجود أى كائنات ومحتويات تجريبية فى العالم لا تكون حاضرة فى ذواتنا، ومع ذلك حكمنا بأن التكوين العام لهذا العالم يكون معروفًا لنا، ليس فقط من منطلق أن مبدأ التناقض أو صور الزمان والمكان تحقق الضمان لصحة الأحكام الكلية عن الوجود أو عن نسبة منه، وإنما من منطلق أن البناء الأساسى للعالم يكون أساسًا بناءً واعيًا غائيًا، كما وضحنا أيضا وبصورة واقعية طبيعية هذا التكوين الغائى للوجود.

(١)

لقد شدت الوحدة المثالية للعالم انتباهنا فى المحاضرة السابقة، ولذلك سنخصص هذه المحاضرة لدراسة الوجه الآخر للعالم؛ أى الفردية وتنوع الكائنات المتناهية والحرية النسبية للأفعال المحدودة.

لا يوجد نقد شائع أكثر من وصف المثالية التى ترى العالم كلاً عقليًا واحدًا ويدرك وحدته الفعلية وعى مفرد، بأنها لا تسمح بوجود الفردية المتناهية أو الحرية للفعل الخلقى. ولقد كان من الضرورى ولتمهيد الطريق لحل هذه الإشكالية اتجاهنا إلى تحديد طبيعة الأفكار فى علاقتها بكل من الخبرة والإرادة. وحين انتهينا للحكم بوحدة العالم من وجهة النظر النهائية لم نتجاهل على الإطلاق حقيقة أن هذه الوحدة إلهية. أو إن شئت فعل إلهى ووحدة فى الفكر الإلهى فى الوقت نفسه. ولئن وضعنا لكلمة "المعنى" تطبيقين مختلفين، فليس المقصود الهروب من تفسيرها وترك معناها غامضا، وإنما لحاجة وقائع الوعى لهذين التفسيرين أو تطلبهما فى الحقيقة. فيكون

أمام الوعى الذى لديه "معنى" معين أو يواجه حقيقة معينة أو يعرف معرفة عقلية محددة، ما يشكل وحدة العملية المعرفية، ويحقق فى الوقت نفسه هدفًا معينًا أو بمعنى آخر ما يشكل ما أطلقنا عليه فعلاً إراديًا ومعرفيًّا أيضًا. ويعد من الضرورى لفهم مفهومنا الرابع للوجود أن ندرك المعنى الحقيقى لهذين الجانبين للفعل ولا نفصل بينهما أو نهمل قيمتهما.

ويمكن الاستفادة من بعض نظريات التحليل النفسى لمعرفة العلاقة بين العمليات الإرادية والمعرفية فى الوعى.

فرّق علم النفس الشعبى منذ زمن طويل بين العقل والإرادة فى العمليات التجريبية للعقل الإنسانى المتناهى. فيرى العقل مستقبلا سلبيا للحقيقة، ويعرف "الإرادة" بوصفها قوة لتبديل الوقائع وتغيرها. ومع التطور اتجه هذا العلم نفسه إلى محاولة الجمع بين القدرتين اللتين فرق بينهما بدون أدلة واضحة، إذ تبين الملاحظة العابرة لحياتنا أننا نستطيع الرغبة فى المعرفة، ونسترشد وبصورة عامة فى عملياتنا العقلية بنفس الاهتمامات التى ينسبها علم النفس الشعبى إلى الإرادة. كذلك إذا كانت عملياتنا الإرادية واعية، فإنها تعد هى ذاتها مسائل معرفية؛ إذ تتضمن إرادتنا الواعية معرفتنا بأننا نريد أو نرغب. ولذلك وكنتيجة لهذه الأمور الواضحة اتجه علم النفس الحديث إلى اعتبار هذه التقسيمات النفسية مجرد تمييزات بين جوانب مختلفة لعملية واحدة، أكثر من كونها فروقا طبيعية أو عمليات منفصلة بطبيعتها. فإذا نظرنا للذات الإنسانية من الناحية النفسية بوصفها كائنا تسير حياته الواعية فى خط متوازٍ مع أرقى العمليات المادية لكيانه الجسدى، نحصل على نظرة للعلاقة بين العقل والإرادة تتفق كثيرا مع التاريخ الطبيعى للعقل ومع المعنى العميق للحياة الباطنية لوعينا. حين ننظر للإنسان بوصفه كائنًا طبيعيًا، نجده يكيف نفسه مع بيئته، ويسلك استجابة لدافع أو باعث. يؤثر العالم فى حواسه لتنبيهها فقط ولدفعه وتأهيله للقيام بالوظائف التى تعبر عن اهتمامه وما يحتاجه من هذا العالم. إن حياة الكائن العضوى حياة تكيف. فتحدث الأنشطة المادية مصاحبة للوعى، حتى يحافظ العضو على كيانه ويعبر عن اتجاهاته الطبيعية والمادية تجاه عالمه. وتشكل

الحياة الكلية المصاحبة لهذه الأنماط للتكيف معرفة دقيقة لها. وبـــذلك تـــصبح حيـــاة الوعى ملاحظة لأفعالنا، تقدرها وتتنبأ بها، وتفسر كل عالمنا فى ضوء مجموعة من الأفعال. فلا يمكن ملاحظة أى وقائع خارجية قبل أن نحدد بوضوح سلوكنا تجاههـــا وتقدير قيمتها ونوع استجابتنا لوجودها، ومقاصدنا تجاه علاقتنا المستقبلية معها.

ومع ذلك وداخل هذه الوحدة العامة للوعى أحيانًا ما تظهر بعض التمييـــزات. فحين ننظر للواقعة الخارجية بالنسبة إلى قيمتها لنا، وتملأ وعينا بصورة تامة، نميـــل للحديث بوصفها حالة معرفة خالصة. وإذا ظهرت الفكرة فى إحدى حالات محاولـــة التطابق مع الموضوع المفترض لمعناها الخارجى، أو مع "آخرها"، نميـــل لاعتبـــار هذه الحالة إحدى حالات التفكير فى الواقع الخارجى. كذلك أحيانًا إذا نظرنا لأفعالنـــا بوصفها محاولة لتبديل الوقائع الخارجية، تظهر أمامنا نتيجة لتقدير مقصود أو لـــدافع محدد، وفى هذه الحالة نجد وعينا يدرك ما نسميه بالإرادة. ومع ذلك يستحيل معرفـــة أى وقائع خارجية إلا بالإشارة لقيمتها بالنسبة إلـــى أفعالنـــا الحاضـــرة والمـــستقبلية وفائدتها للأنشطة المختلفة. من جهة أخرى يـــستحيل معرفـــة أفعالنـــا الإراديـــة إلا بالإشارة إلى الوقائع التى لها وجود عقلى واضح؛ أى وجود غير ذلك الماثل أمامنـــا فى لحظة القيام بهذه الأفعال أو غير هذا الوجود اللحظى للوقائع.

ويترتب على ذلك حين ندرس الأهمية الكلية لحياتنا الواعية ليس من منظور علم النفس وإنما من منظور عام، فإننا لا نـهتم كثيرًا بمسألة الفصل بـــين المعرفـــة والإرادة، وإنما بالتأكيد على التوحيد بينهما كما قد أكد علم النفس ذاته. لذلك حـــين وضحنا على هامش مناقشتنا عنصر الإرادة فى تكوين الأفكار، اعتمدنا علـــى مـــا يسميه علم النفس بالعلاقة الوثيقة بين العملية المعرفية فى العقل واستجابات الكـــائن العضوى لبيئته. فحين نعرف، يكون لدينا فى عقولنا فى المقـــام الأول محتويـــات معينة، معطيات معينة، وقائع معينة، أتت ربما عن طريق الحـــواس الخارجيـــة أو جاءت لنا من الذاكرة والتخيل. أما حين تحدث المعرفة العقليـــة، لا تـــصبح هـــذه المعطيات مجرد محتويات منفصلة وإنما تأخذ أشكالاً وصورًا، وتشكل أبنية مثاليـــة تحقق أهدافنا التى قد تطابق فكريًا ما يسميه أى ملاحظ عادى باستجاباتنا المرئيـــة

لبيئتنا، أو ما قد يسميه العالم النفسى الأكثر قدرة على التحليل من الإنسان العادى، بأهداف تتضمن أو تشمل أيضًا الخبرات السابقة وملامح لصور التكيف السابقة. وينتج عن ذلك أننا حين نعرف، تتوحد كل من وقائع الحس والتخيل فى عقولنا للتعبير عن خطة للفعل. ولذا تعد العملية المعرفية عملية تجسد إرادتنا بصورة جزئية. ولقد اعتمدت كل مناقشتنا السابقة على هذا التحليل لطبيعة الأفكار. ونعيد الآن هذا التحليل عن قصد ونوضح أهميته لنمهد الطريق لحكم نهائى لمكانة الإرادة فى مذهبنا الوجودى أو الأنطولوجى.

تعنى المقارنة بين المعرفة والإرادة داخل وعينا، أننا وفقا لهذه الوجهة من النظر نعتبر عمليتنا المعرفية "معرفة"، حينما تكون المعطيات والأفكار منسوجة فى وحدة واحدة من الوعى. بينما نعتبر هذه العملية ذاتها "إرادة" ما دامت هذه الوحدة الواحدة من الوعى تحقق هدفا أو تجسدًا مرادًا. ولذلك توضح كلمة "المعنى" بصورة تامة هذين الجانبين للوعى. فيكون ما نعتبره له "معنى" شيئًا تمت ملاحظته بوضوح بوصفه يشكل وحدة لعدة وقائع، وشيئًا مقصودًا بوصفه النتيجة التى تحقق هدفا معينا. كذلك حين نتحدث عن المعانى الخارجية. نتحدث عن "العقل" حين نسعى للمطابقة مع الآخر الذى نقصده، ونتحدث عن "الإرادة" حين نسعى لإنتاج ذلك الآخر الذى يجب أن يتفق مع المعنى الداخلى، ولذلك يعد التمييز بين الجانبين وفقا لهذه النظرة مسألة نسبية.

وحين ننتقل لدراسة "الإرادة" بشىء من التفصيل نلاحظ أن الفهم العام يهتم بهذا الجانب الإرادى كثيرًا، إذ دائمًا ما ينظر "للإرادة" على أنها علة وجود الشىء وبدونها لا يتحقق وجوده. ولقد سبق وتحدثنا عن أفعال الإرادة، وتثبت لنا النظرة الشعبية أننا ندرك النشاط الذى يؤدى إلى وجود حالات الوعى داخلنا، والأفعال التى نقوم بها فى الخارج، والتى تعد لهذا السبب مسئولة عن الإنتاج الفعلى لأى وجود جديد فى العالم. وحين نحاول تقدير القيمة العلمية لهذه النظرة الشعبية للإرادة، ونتجه إلى علم النفس الحديث نكتشف أنه يعارض هذه التفسيرات التى تنظر للإرادة الإنسانية بوصفها علة. فلا تنطبق كلمة "فعل" وفقا لهذه التفسيرات إلا

على العملية المادية التى عن طريقها يتكيف الكائن العضوى مع بيئته. فى حين أن العلل لمثل هذه الأفعال المادية وفقا لهذه النظرة تعد عللا مادية. فلا يكون وعينا فى حد ذاته علة لأى فعل مادى قد نعبر به عن إرادتنا أو علة للحالات العقلية التى تشكل هدفنا الداخلى. فليس الإرادة علة بقدر ما هى مصاحبة لعملية التكيف مع البيئة، وتشكل وعينا الذاتى بنسبة معينة لمعنى هذا التكيف؛ فليست إرادتنا قوة طبيعية ولا تشكل إحدى قواها.

من جهة أخرى يعتبر أحد المذاهب التقليدية الذى حقق لنفسه قيمة كبرى فى علم النفس أن الجانب الإرادى والفعال فى وعينا، لا يكون مجرد واقعة خاصة بذاتها وإنما يكون سببا لوقائع أخرى مادية ونفسية. وبذلك يكتسب التمييز بين "العقل" والإرادة أهمية جديدة، ويمكن رده فى الوقت نفسه إلى التمييز الذى سبق لنا دراسته والتأكيد عليه فى تفسيراتنا السابقة؛ إذ يقال إن الإنسان إذا كان عارفا فقط، فإنه لا يحقق شيئا ويصبح مجرد ملاحظ للوقائع. فى حين بوصفه فاعلا وفردا فريدا، فإنه يكون المصدر الدائم لكل وجود جديد ويعد خالقا. فلا توجد قيمة للإرادة وفقا لهذه الوجهة من النظر إن لم تكن فعالة. ولا تعتبر العملية الإرادية المصاحبة لتكيفات العضو مع بيئته أو التى تقتصر على التأمل والتفكير بدون تأثير عملية معبرة عن إرادة حقيقية، كذلك نوع الوعى الذى يلاحظ فقط من لحظة لأخرى معنى الحياة الباطنية، يصبح وفقًا لوجهة النظر هذه وكأنه يحرم فى النهاية الحياة من أهم معانيها. فحين يعنى الفرد وجود شيء أو يقصده يكون خالقا للوقائع التى يستحيل وجودها بدون تدخل إرادته. ولذلك تظهر المشكلة الحقيقية تجاه مكانة الإرادة ودورها فى العالم وفقا لوجهة النظر هذه، حين نسأل عن دور الإرادة، وهل تعد علة أى وجود خارجها؟

ولقد لعبت هاتان النظريتان المتعارضتان للإرادة بوصفها علة دورًا كبيرًا فى كل المناقشات الميتافيزيقية وفى علم النفس منذ البدء فى التفكير فى معنى الحياة. كانت "العلاقة" والاختلاف والتعارض بين النظريتين محلا لاهتمام الميتافيزيقا ومن السهل أيضا الخطأ فى تفسيرها. فكلمة "علة" لها معانى متعددة

ومن الصعب تعريفها بصورة محددة. ولقد حاولت تجنب الاستعمال الشائع لفكـرة "العلة" حين حاولت تحديد علية الإرادة حتى يأخذ مفهومنا الرابع للوجود على الأقل صورته الأولى. وبالرغم من ضرورة التعامل مع إحدى وجهتى النظر وتمييزها عن الأخرى خاصة فى تلك المرحلة التى قد وصلنا إليها فى دراستنا لمفهوم الوجود، فإننا سنبذل قصارى جهدنا، لتجنب أى مناقشة مستفيضة للمعانى المختلفة لكلمة "العلة" فى المرحلة الحالية. ونحاول فقط عرض المعنى الذى يرد وجود الوقائع للإرادة سواء كانت إلهية أو إنسانية. ونرجئ إلى الجزء الثانى من هذه المحاضرات، عملية وضع تعريف دقيق لمعنى العلة والتمييزات المتعددة بين صورها المختلفة[1]؛ فمفهوم العلة موجود فى الطبيعة والعقل، وإذا درس بصورة صحيحة يعد مفهوما كونيا أكثر منه مفهومًا ميتافيزيقيًا.

ينتمى هذا السؤال الخاص بمعنى الوجود التساؤل عن أنواع الوجود المختلفة إلى الميتافيزيقا. وتعتبر العلاقة بين الإنسان والله فى هذه الحالة على درجة كبيرة من الأهمية. ونتوقع من الميتافيزيقى أن يجيب دائما عن السؤال عن ماهية المبادئ التى يرتد إليها التكوين الحقيقى لعالم الأفعال الإرادية الواعية والأهمية الأخلاقية للحياة. أما فى العالم الذى نسميه بعالم الطبيعة، وبالتحديد عالم الخبرة المحدودة والتمييزات المختلفة بين العضوى وغير العضوى، وبين ما ينبض بالحياة وما ليس به حياة، تؤدى العمليات المتنوعة التى تظهر فى خبرتنا العادية إلى التساؤل عن أنواع الرابطة العلّية التى قد تربط بين واقعة وأخرى فى حالة معينة. فتظهر المشكلات الخاصة "بالعلة" المادية والعقلية، وبالكائنات النشطة واللاإرادية، وبالعلاقة بين الكائن العضوى والظواهر العقلية فى هذا العالم الطبيعى أى العالم المكون من أجزاء، ولا يستطيع أن يضم كل حقيقته فى ذاته. لذلك قد يكون من الأفضل فصل دراسة التكوين الكلى للعالم أو بنيته الكلية (والمدرك تبعا للمبادئ العامة لنظريتنا فى الوجود) عن دراسة المشكلات الخاصة بالعالم الظاهرى. وبذلك لن نبذل جهدا فى البحث عن المعنى الذى قد تعتبر به الإرادة علة نشطة وإيجابية

---

(١) يشير "رويس" هنا إلى الجزء الثانى من كتاب "العالم والفرد" الذى صدر عام ١٩٠١. (المترجم)

فى العالم. ونكتفى بالتساؤل حول المعنى الذى يكون به الوجود معبرا عن إرادة الله من ناحية وعن الإرادة الفردية التى تشعر بها حاضرة فى أى لحظة بصورة جزئية فى وعيك المحدود من ناحية أخرى. بداية أود التأكيد على أن الإرادتين إرادة الله وإرادة الفرد تحصلان على تعبيرها فى العالم، ولا يوجد تناقض فى هذا القول.

(٢)

تجسد أفكارك فى أى لحظة هدفا. وتعد "الأغنية" نموذجا لما يمكن تسميته بالحياة العقلية الحرة وللأفكار المتناهية الباطنية الحرة، إذا ما تولّد الشعور بالمتعة والاستمتاع بالغناء. كان حكمنا منذ البداية بالنسبة إلى مثل هذه الأفكار أنها تظهر فى وعينا ما دامت كاملة وتامة بوصفها تحققًا حاضرًا لهدف وتجسدًا لفرض معين. وقلنا إن أى هدف جزئى أو غير متجسد، يستطيع أن يمثل بداية لمسرحية قصيرة يتم تمثيلها ولعب أدوارها فى اللحظات المحدودة لأى وعى متناه. وحين نقول إن هذا الهدف غير المتجسد فى البداية، يصبح معبرا عنه، حينما ينتقل الوعى به من مرحلته الزمنية الأولى إلى مراحله الأخيرة، فإننا لا نقول شيئًا جديدًا، ونصف فقط ما حدث. ولا أصدر أى حكم يتعلق بوجود أى علة مادية أو نفسية. ولا أحكم بوجود أى قوة مؤثرة. ولا أتحدث عن طبيعة أى اتجاه مادى أو نفسى يعمل من داخل ذاته ويحكم طبيعته بالضرورة. فكل ما يشعر الوعى به حين أقوم بالغناء أو الحديث مثلا، أن هدفا معينا قد تم التعبير عنه. فحين أقوم بالغناء مثلاً تصبح هناك مجموعة حاضرة من المعطيات ومن الوقائع الحاضرة فى الوعى، ويوجد المعنى الذى قد تجسده هذه المعطيات والوقائع. قد لا أستطيع معرفة أى شىء عن ما إذا كانت هذه الوقائع، لا يمكن أن تحدث أو تظهر فى الوجود إلا بوجود جهاز عصبى معين أو كيان نفسى خاص له قدرات معينة،، ويخضع لقوانين عامة تكون قائمة فى الوعى المحدود فى اللحظة التى يستقبل فيها هذه الوقائع، فلا يستطيع الوعى المحدود أن يعرف كل ما سبق. والحقيقة أن الحكم بوجود مثل هذه الأشياء السابقة، يعنى مجرد وضع نظرية كونية أو نفسية. ويجب البحث عن أساس مثل هذا الحكم،

إن كان هناك أساس خارج أى لحظة تجريبية وبعيدا عن لحظات الخبرة. من ناحية أخرى من المستحيل على أى عالم نفس أو فيلسوف ميتافيزيقى أن يدرك القيمة التى تجسدها لحظة الغناء فى الوعى المحدود. فلا قيمة للغناء خارج لحظة الخبرة، ولا يشعر بها إلا الوعى المحدود الذى يجسدها. ومهما كانت آراؤك الميتافيزيقية يستطيع المغنى أن يقول "حين أقوم بالغناء يتحقق جزء من معنى العالم".

يقول مذهبنا المثالى وبوصفه نظرية ميتافيزيقية، إن العالم ككل وبدون أى نظرية فى العلية أو أى نظرية معينة فى العلة النفسية للعملية العقلية، يعد كما هو موجود بالفعل تعبيرًا عن "معنى" وعن التحقق الواعى لقيمة فى الحياة تمامًا كما تعبّر الأغنية فى لحظة معينة عن "معنى" أو "قصد" يتحقق فى وعى المغنى اللحظى. لا تتأسس نظريتنا فى الوجود على أى نظرية مسبقة فى "العلية". فالعلة والمعلول والقوانين المادية أو النفسية، والقدر والحرية، كلها مفاهيم يخضع وجودها للشروط المسبقة لنفس مفهومنا الوجودى ذاته. وإذا كان الشىء لا وجود له إلا بوصفه تجسيدًا لهدف أو محققًا لمعنى، فلا يُطلب منا فى البداية توضيح كيف جاء شيء ما للوجود أو البحث عن علة وجود أى شيء. فعلة الوجود ذاتها لا وجود لها، ولا يمكن أن توجد إن صح تحليلنا السابق إلا بوصفها تعبيرا فعليا عن هدف.

كانت عبودية الميتافيزيقا القديمة لمفهوم السببية مسئولة إلى حد كبير عن الفهم الخاطئ للدين والإنسانية. كانت البرهنة على وجود الله اعتمادًا على مفهوم السببية من أحد الخصائص المميزة لكل الفروض المسبقة للاهوت القديم. وكانت دائما ما تعتمد على فلسفة "أرسطو"، على الرغم من أن هذا النهج فى التعامل مع نظرية الوجود لا يتفق مع الروح العميقة لهذه الفلسفة. كان "إله" أرسطو يتصف بالوجود الكامل أولا، ثم بوصفه علة ذاته ثانيا. والحقيقة أن المذهب اللاهوتى الذى يدرك العلاقة بين الله والعالم، وبين العالم والفرد بوصفها أولاً وأخيرًا علاقة سببية، يجعل الكلى لاحقًا للجزئى من الناحية النظرية، والأكثر قيمة تابعا للأقل قيمة فى الناحية العملية. وتكون النتيجة الحتمية لمثل هذا العكس للنظام العقلى وجود عالم لا يحكمه إلا القدر. ولا تكون الحقائق النهائية إلا أسرارًا مغلقة فى حين يزداد العالم

وضوحًا، فمن الجائز اعتبار إرادتى علة لنتائج معينة خاصة فى هذا المجال أو ذاك مسالة معقولة بدرجة كافية. فى حين معرفة القيمة الحقيقية لإرادتى لا يمكن أن تأتى من دورها فى الخارج وإنما من الشعور فى الوعى الذاتى بالمعنى الحاضر لحياتى. ويستحيل الحصول على هذا المعنى من مقولة السببية؛ إذ تتضمن هذه المقولة الأدنى فى الدرجة، قيام شخص آخر غيرى بالتعليق على أفعالى ووصفها من الخارج بأنها سبب لكذا أو كذا.

حقيقة من الممكن الحكم من الناحية الميتافيزيقية، أن بعض الجوانب المعنية فى حياتى تحتاج للنظر إلىّ بوصفى علة لها، وذلك بسبب المعرفة بامتلاكى لقدرة واعية تتصف بعض جوانبها بالسببية، إلا أنه من المستحيل معرفة ممَّ تتكون هذه القدرة من مجرد الحكم بأننى قد أكون سببا لوجود شئ ما بصورة أو بأخرى. ويحدث الشيء نفسه بالنسبة إلى اعتبار "الله" سببا، وأن هذه الواقعة أو تلك قد حدثت نتيجة لقوانين الطبيعة الإلهية؛ إذ لا تبين هذه الحالة إلا نتيجة هذه القدرة العقلية التى يمكن نسبتها إلى كل الأشياء وإلى حياة الله فى مجموعها.

لا أستطيع إذن التأكيد على الفكر القائل، إن نظريتنا فى الوجود تجعل قيمة العالم كله والحياة الفردية متمثلة فى الإشباع الفعلى الواعى "للمعنى". ويعد هذا التحقق من وجهة نظرنا الواقع الوحيد؛ إذ لا نستطيع تفسير وجود المعنى فى العالم، بالنظر فى النهاية وراء أى "معنى" عن العلة الذى أدت إلى ظهور العالم. فرؤية الموضوع بهذه الصورة لن تختلف عن جوهر الفلسفة الواقعية، ويتضمن التناقضات التى قد دفعتنا إلى رفض التفسير الواقعى للوجود. لذلك تجد "السببية" مكانها فى عالمنا ولكن بوصفها مجرد نتيجة، جانب جزئى، إحدى دلالات العالم ذاته. فلا وجود للعلاقات السببية إلا بوصفها معبرة عن ما يخصها من "معنى" الأشياء، كذلك يستحيل أن تظهر "العلّية" أو الجزء فى تفسيرنا بوصفه مصدرًا لكل، أو تظهر هذه "العلية" التى تمثل صورة جزئية وإحدى صور الوجود أو تشمل مجموعة معينة من الصور الخاصة للوجود بوصفها السبب الأساسى لوجود العالم

أو لكل معنى العالم. وهكذا يمكن القول إن هناك تفسيرات عديدة لاعتبار الله أو الإنسان علة فاعلة.

يصبح فى ضوء هذه الاعتبارات السابقة سؤالنا الأول بالنسبة إلى علاقة الفرد الإنسانى المحدود بالحياة الإلهية سؤالا عن الصورة التى يحصل بها الكائن المحدود على قيمته بالرغم من وحدة كل الحياة الإلهية، وعن كيف يكون له قيمته الفردية وما علاقته بمعنى الكل وخطته؟ من الواضح أن إجابة مثل هذا السؤال تتطلب إعادة التأكيد على بعض جوانب مفهومنا الرابع للوجود التى سبق الإشارة إليها مرات عديدة.

(٣)

سبق أن وضحنا أن أى "هدف" أو "معنى" يحصل على كلية التعبير وفرديته حين يحصل فى الوقت نفسه على تحديد واعٍ أو عقلى. فتكون الفكرة الناقصة غامضة وعامة، وتتصف فى وعينا المحدود بمعنيين:

١- فلقد رأينا أن أى فكرة محدودة، تدفعنا إلى خبرة معينة أخرى، لكى تثبت لنا حاجتها إلى أمثلة معينة لتحقيق تعبيرها الكامل. وتعد هذه الإشارة إلى الآخر وإلى باقى أجزائها صفة مميزة لكل أفكارنا المحدودة، بل لأكثرها وضوحا ما دامت أفكارا عامة، لذا ترشدنا الأرقام المفردة دائمًا خلال قيامنا بعملية العد إلى باقى الأرقام التى تتضمنها عملية العد والموجودة فى السلسلة العددية. فإذا قام فرد بعدّ العشرة أرقام الأولى، تظل هناك أرقام أخرى تنتظر العد، وإذا ما كان هناك وعى كامل بكل معنى السلسلة العددية فإنه يستطيع أن يكمل هذه العملية المتعلقة بالسعى للآخر، حين يقدم المعنى الفردى الكامل لمفهوم العدد فى صورته النهائية. ولقد أجلنا مناقشة هذه الصعوبات المتعلقة "باللامتناهى الكمى" الذى قد يتضمنها مفهوم المعرفة الكاملة للأعداد[٢]. وأكدنا فقط على أن الوجود الرياضى أو الحسابى

---

(٢) انظر المقالة الملحقة فى نهاية هذه السلسلة من المحاضرات.

لسلسلة الأعداد لا يمكن التعبير عنه بأى صورة من صور المذهب الواقعى أو مذهب الممكنات الصحيحة للخبرة. ووضحنا أن عالم الوجود الرياضى يتضمن مجموعة من الوقائع التى يستحيل التعبير عنها إلا بصيغة مفهومنا الرابع للوجود. ووضحنا أيضًا فى محاضرة سابقة وبصورة عامة الطريقة التى يمكن أن تتحقق بها الخبرة الكلية. وسبق أن قلنا إن الوجود كله يجب أن يكون حاضرًا للوعى النهائى فى صورته النهائية، أى بالصورة التى لا تترك هناك آخر يمكن البحث عنه.

٢- كذلك لا يكون وعينا اللحظى المحدود غير كاف لتحقيق أهدافه، بسبب نقص المحتويات اللازمة للتعبير عن معناه الكلى فقط، وإنما أيضا بسبب غموض أهدافه الفكرية اللحظية الواعية. وسبق أن وجدنا أن المصدر الرئيسى للخطأ فى الوعى المحدود يتمثل فى عدم تحديد أهدافنا فى أى مرحلة من مراحل تحققها. لذلك يتمثل الفرض المسبق لكل نظرتنا فى أن التعبير النهائى لأى هدف لا يتوقف فقط على اكتمال محتوياته، وإنما على التحديد الكامل للمعنى الذى قد تحققه هذه المحتويات. لقد عرفنا حتى الآن أن العملية المحدودة التى ينتقل بها وعينا من حالة غير محددة إلى حالة أكثر تحديدا للهدف أو للقصد أو للبحث عن محتويات، تظهر لنا من الناحية النفسية بوصفها عملية "انتباه انتقائى" تنمو وتزداد تحديدًا كلما قطعنا شوطا فيها. وحينما نكون على وعى بمعنى محدد فى أى لحظة، فإننا نكون أيضا على وعى بالمحتويات المختارة من مخزن أو خلفية وعينا المحدود والمختارة بوصفها المحتويات التى لا تسمح لغيرها بالتعبير عن إرادتنا. وهكذا يصبح قانون نمو الوعى فى ذاتنا متمثلاً فى أن هناك تلازمًا بين زيادة تحديد الهدف وزيادة مجموعة المحتويات لتحقيق الإشباع التدريجى لأى هدف. وكلما زادت معرفتنا شعرنا بتحقق إرادتنا، وأن هدفنا قد أصبح أكثر تحديدًا ووضوحًا؛ فإن كان الهدف الغامض لا يكون واضحًا لديه فى هذه اللحظة، ما إذا كان هذا أو ذاك مناسبا لتحقيق معناه، فإن الهدف المحدد الواضح قادر على انتقاء هذا بدلاً من ذاك. فالقرار الصحيح يكون مانعا جامعا. وحين أشير إلى هذه الحقيقة أعتمد على الوعى مباشرة بوصفه ضامنا لها، ولا أفترض مسبقًا شيئًا يتعلق بأساس علِّى أو بأصل

مادى أو نفسى للانتباه. وحين يشعر الفرد بتحقق أحد أهدافه العقلية، يكتشف فى الحال وجود مجموعة من المحتويات ووجود "اهتمام" محدد وواضح قد تم إشباعه بهذه المحتويات.

فتتضمن الإرادة المشبعة والمعنى الكامل التعبير وجود نمطين من الوعى يمكن التعبير عنهما بعبارتين، الأولى "قد بات لدى كل ما أسعى إليه، ولا أحتاج لأى شيء آخر". والثانية "أحتاج فقط لهذه المحتويات، ولقد قمت باختيارها بصورة لا تسمح لأى محتويات غيرها أن تحل محلها لإشباع هذا الهدف"؛ ففى حقيقة الأمر تعد الإرادة المتحققة، المعنى المحدد والمعبر عنه فى وقائع، إرادة مختارة ومحددة من جهة، وتحوى مجموعة من المحتويات تحقق لها إمكانية الاختيار من جهة أخرى.

وتعد هذه الصفة الانتقائية لكل عملية عقلية واعية ملاصقة للوعى وواضحة فى نفس الوقت فى تكوين كل أنماط الوجود، كما تعد أيضًا الصفة المسئولة عن "الفردية" التى أصبحنا الآن ننسبها إلى كل الوجود، ونجدها الآن مميزة لكل قسم من أقسام الوجود المحدودة والمتناهية. ولئن بدت هذه النظرة بعيدة عن التصديق للوهلة الأولى، إلا أن التحليل الدقيق يبين أن الدراسة الدقيقة لطبيعة الحقيقة، تنتهى إلى أن ما هو موجود، إذا ما نظر إليه منفصلا عن أى نظرية فى العلية، فإنه لابد أن ينظر له من قبل الوعى المواجه لهذا الوجود على أنه اختيار من مجموعة من المحتويات النظرية الممكنة. ويتم التعرف على طبيعة هذه المحتويات بشكل عام، وتكون حاضرة فى نفس اللحظة التى تتحقق فيها هذه الطبيعة فى الشكل الواحد الذى يتم انتقاؤه من بين كل الأشكال الممكنة وتلاحظه فى الوقت نفسه.

والحقيقة أن هذه النظرة العامة للوجود بوصفه اختيارًا من بين ممكنات، تعد قائمة بصورة مختلفة فى كل من المذهب الواقعى والمذهب الصوفى. ويمكن القول إن تأسيس إثبات الوجود منطقيًا على حذف الممكن مفهوم من مفاهيم الفهم العام ومن الأمور التى تؤكدها الخبرة اليومية، وتظهر تطبيقاته واضحة فى مسألة تحطم الممكنات التى تعد مميزة لمرحلة الشباب من مراحل عمرنا، وفى مسار التاريخ

ومراحله، وفى عملية إعادة الظهور للأنواع المختلفة من الكائنات من الاتحاد النسبى لأعضائها. كما تعد النظرية الداروينية عن أصل الأنواع والانتخاب الطبيعى مجرد حالة من حالات تطبيق هذا المفهوم العام القائل بأن كل ما هو موجود، قد جاء نتيجة لعملية انتقاء من بين مجموعة من الممكنات.

لقد كانت كل الأحكام الكلية، وكما سبق أن وضحنا فى المنطق أحكامًا سلبية وبالتالى تتضمن نفيًا لمجموعة من الموضوعات الممكنة منطقيا؛ فإذا كان هناك "عالم مقال" يتضمن مجموعة من الموجودات الممكنة، ويوجد به موضوعان أو فئتان من الموضوعات "أ" والموضوعات "ب"، فإن من الممكن منطقيا وجود أربع فئات فرعية من هاتين الفئتين "أ ، ب". فتكون هناك الأشياء التى تنتمى لكل من "أ" و "ب"، والأشياء التى تتصف بأنها "أ" وليست "ب"؛ والأشياء التى تتصف بأنها "ب" وليست "أ"، والأشياء التى لا تتصف بأنها "أ" أو "ب". فإذا كان عالم المقال يحتوى على الأخيار والسعداء من الرجال فهناك أربع فئات ممكنة فى هذا العالم من الرجال الأخيار والسعداء. فهناك من يتصف بالخيرية وليس سعيدًا، ومن يشعر بالسعادة وليس خيرًا، ومن ليس سعيدًا أو خيرًا، ومن يكون خيرًا وسعيدًا. وحين يصدر الحكم بأن كل الأخيار سعداء، فإنه يظهر سلبيًا وهادمًا لإمكانية من الإمكانيات الثلاث الأخرى، إذ تختفى الفئة الخاصة بالأخبار غير السعداء من الوجود. ويقل عالم الممكنات المتحققة إلى ثلاث فئات فرعية. لذلك معرفة الحقائق تعنى القضاء على مجموعة من الممكنات. فالقول بأن هناك رجلاً واحدًا خيرًا يعنى القضاء على البديل الممكن نظريًا بأن هذا الرجل ليس خيرا. وإذا ما تم تعميم هذه النتيجة، فإن كل فيلسوف واقعى بصرف النظر عن تعريفك للوجود يعتبر الشيء الموجود انتقاءً من ممكنات.

لقد أنكر "إسبينوزا" حين حاول التوفيق بين النظريات الصوفية والواقعية هذه الصفة الانتقائية للواقع. وأكد أن من وجهة النظر الإلهية يكون كل ممكن واقعا. والواقع لا يمكن تحقيق مثل هذا القول إلا إذا استبدلنا كل مفاهيم الوجود المختلفة بالمفهوم الوجودى الثالث، بمعنى أن الوجود ممكن التحقق. ومع ذلك حتى هذا

المفهوم نفسه من الضرورى أن يفرق بين ممكنات الخبرة الحقيقية المحددة نـسبيًا والأفكار أو المنتجات غير المحددة لأى تخيل عابر. فمن يقوم بمحاولة تطوير أكثر أفكاره عمومية حتى يكون لها كل "نسبى" من المعنى، فإنه يستغنى بالضرورة عن بعض الممكنات. ولقد سبق أن رأينا كيف يتم الاستغناء عن العديد مـن الممكنـات المجردة فى عالم الفيلسوف الرياضى حين تتم البرهنة على نظرية رياضية معينة. وحين رفضنا التعريف الثالث للوجود بوصفه تعريفًا ناقصًا كان قائمًا فـى النهايـة على الاعتراف بحقيقة أن من يعرف الكليات فقط أو الطبيعة العامـة للأشـياء، لا يقوم بتعريف وجود الموضوعات أو حقيقة الأفكار.

لقد بينت خبرتنا بمفهوم الوجود أن هـذا الحـذف للممكنـات المجـردة أو الخالصة حين توجد الوقائع المحددة، لا يقلل من وعينا بالوجود وإنما ينميه ويزيـد منه؛ إذ تصبح لدينا القدرة بعد الاستغناء عن الممكنات العقيمـة أو الباطلـة علـى تحديد الهدف العقلى وتحقيقه بطريقة محددة وصحيحة. إن الحياة التـى يمكـن أن يحدث بها أى شىء، ويمكن أن يتحقق فيها أى هدف، بأى طريقـة، لا يمكـن أن تكون حياة حقيقية على الإطلاق أو اعتبارها حياة بأى معنى، وذلك إذا لـم تكـن الخبرة بهذه الحياة خبرة بشىء محدد أو بمعنى معين . حقيقة أن الموضوع الـذى نعتبره ممكنا بمعنى أنه ما زال ناقصا ومع ذلك نحتاجه لهدف محدد، يكـون هـو نفسه بالتحديد الموضوع الذى تبحث عنه خبرتنا وتسعى لامتلاكه وتنظر له بوصفه "آخرها" وتسميه "الآخر" المرغوب، ويعد غيابه بالفعل نقصا وهزيمة مؤقته للهدف المحدد. ويتضمن مفهومنا الرابع للوجود بالفعل الدعوى القائلة، أن ليس هنـاك أى ممكنات صحيحة، تظل إلى الأبد وبالنسبة إلى الله ممكنة وغير متحققة بهذا المعنى؛ أى بمعنى أنها على الرغم من الحاجة إليها لهدف محدد، يتم النظر إليها بوصـفها غير موجودة وغائبة، فإننا قد وجدنا أنه يمثل هذا الهدف المحدد بالذات ولـيس أى هدف آخر، كما يمثل هذه الطريقة المحددة والوحيدة لانتقاء الوقائع. وبـذلك كلمـا ازداد تحديد هذا الوعى بمثل هذا الهدف، زاد اختيار هذا الـوعى لمجموعـة مـن الوقائع بدلا من وقائع أخرى أو حذف من الوجود ما يعتبره الآن ممكنًا أو فارغًـا ولا جدوى منه ولا قيمة له.

فإذا ما تم التساؤل عن نوع الوجود الجزئى الذى تتصف به هذه الوقائع المدركة نظريًا والمستبعدة عينيًا من وجهة نظر المفهوم الرابع للوجود، تكون الإجابة النوع الجزئى من الوجود الذى ينسبه الوعى بهدف محدد لها ؛ أى الوعى باختيار جزئى معين ومحدد. فتعد الوقائع التى يحذفها الوعى بوصفها أنماطا للخبرة وجزءًا من الوعى نفسه الذى يحرمهم من الوجود العينى، ويجعلهم مجرد جوانب متبقية من الكل، وبهذا المعنى وحده يتم إدراك طبيعتهم. وحين نقول ذلك لا نشير إلا إلى الوعى فقط بوصفه ضامنا لصحة هذا القول. فحين ينتبه الفرد ويختار، ويشعر بالمعنى محددا وواضحا، فإنه يلاحظ بالفعل وكجانب من جوانب خبرته ما قد اعتبره حذفا لأحد الممكنات المدركة بصورة عامة. وتعد الخبرة بالطبيعة العامة لهذه الإمكانية فى حد ذاتها جزءا من محتويات الوعى الحاضر ككل. وتتم معرفة التحقق الكامل للمعنى الحاضر كله، بفضل الوعى بأنه يقوم بحذف بعض الوقائع التى مازال يدرك طبيعتها العامة من الوقائع المعبر عنها تعبيرًا كاملاً ومحددًا.

إن مفهومنا الرابع للوجود حين يدرك الواقع بوصفه التحقق الحاضر للمعنى، ويلاحظ هذا التحقق من وجهة النظر المطلقة، فإنه يعترف فى الوقت نفسه بأن هذا التحقق يتضمن الانتقاء والاستبعاد أو الاختيار والحذف. فتعد الوقائع التى تحقق المعنى هى الوقائع التى لا تجعل هناك حاجة لوقائع أخرى لتحقيقه، ولا يمكن من ناحية أخرى لأى وقائع غيرها أن تحل محلها بدون الفشل فى تحقيق هذا الهدف. ويكون بهذا المعنى المزدوج "عالم" المعنى المتحقق عالمًا فرديًا، عالم لا يمكن لغيره أن يأخذ مكانه، حياة محددة أو كاملة على الإطلاق. لذلك يتضمن كمال الخبرة، بوصفه عنصرًا ضروريًا من عناصرها، عملية الاستغناء عن الآخر الذى تعد طبيعته العامة جزءا من هذه الخبرة نفسها. ومثلما اعترف المنطق الصورى والمذهب الواقعى التقليدى، أن الوجود الواقعى يتضمن حذف الممكنات المجردة، فإن مفهومنا يعترف أيضًا، أن الحياة الواقعية الكاملة تكون جامعة مانعة. ومن منطلق هذا المعنى يمكن القول مرة أخرى، إن عالم الوجود يتصف بصفات الفرد الكامل بفضل هذا التحديد. وهكذا يمكن اعتبار الاختيار والاستبعاد جانبين لكل

إرادة إلهية أو إنسانية. وسننتقل إلى مزيد من المقارنة بين الفردية المطلقة والمحدودة. فلئن بدت الفردية فى أحد جوانبها تعبيرًا عن اهتمام اختيارى، فإنه من الضرورى أن ننظر لباقى جوانبها وننظر لها بصفة عامة.

(٤)

يعد مفهوم الفرد إذا نظرنا له بعيدا عن التمييزات المختلفة لصوره الفردية متناهية كانت أو لا متناهية، مشكلة من المشكلات التى لم تتناولها الدراسات المنطقية بالتعريف. فماذا تعنى كلمة الفرد بالمعنى العام؟ تعنى الوجود الفردى المتفرد أى وجود متفرد فى نوعه ولا يوجد آخر من فئته. وسبق أن رأينا فى محاضرة سابقة أن معرفتنا الإنسانية تبدأ بالمعطيات المباشرة والأفكار المبهمة. ولئن كانت الألوان والأصوات تشير إلى موجودات فردية بالفعل إلا أنها لا تكون معروفة بوصفها فردية أو فرادى. كذلك أفكارنا الأولوية بوصفها أفكارًا مبهمة تحتاج إلى تحديد حتى يتعيّن موضوعها وإلى تجسيد مستقبلى لكى تكمل تعبيرها، إذ تكون بعيدة كل البعد أن تعد أفكارًا كافية عن كائنات فردية. ويبين فحص مفهوماتنا الشعبية وتصوراتنا مدى عموم مثل هذه المفاهيم والتصورات. وتكشف أى دراسة بسيطة للعلم التجريبى كيف يصعب على أى فرد أن يحصل على فكرة واضحة لما قد يعتبره العلم الذى يشتغل به مشكلاً لأى موضوع فردى من موضوعاته. فيسهل كثيرًا أن تعرف شيئًا عن الدورة الدموية عن معرفة الحالة الطبية لفرد معين تكون دورته الدموية مصابة بمرض من الأمراض. وهدف الطبيب دائمًا معرفة هذه الحالة الفردية. وتعد معرفة الوقائع الفردية بصفة عامة الهدف المثالى للعلم وأفضل من البداية بآراء نظرية، ويمكن ملاحظة ذلك فى الواقع وبشكل منفصل عن المعنى الميتافيزيقى للفردية.

ويعتبر من الأمور الصحيحة وقبل معرفة العلم للوقائع الفردية فى العالم الطبيعى، أننا نؤمن جميعًا - بصورة أو أخرى - أن العالم يحوى كائنات فردية. وترجع القيمة التاريخية للدعوى القائلة بأن كل ما يوجد فى العالم يكون فرديا إلى

أسباب عميقة نادرًا ما تكون واضحة لدى من يتحدث عن الفردية بشكل سطحى. ويعد مفهومنا الرابع للوجود المفهوم الوحيد القادر على تقديم تعريف واضح ومعقول للمفهوم. لقد سبق أن قلنا إن الإشباع الكامل والنهائى للإرادة الكلية للفكرة هو ما يجعل الموضوع فريدًا. وما يجعل الفرض المسبق بأن الموضوعات تتصف بالفردية ما دامت واقعية وموجودة فرضًا من تلك الفروض التى ظهرت مبكرًا فى الفكر الإنسانى، ومارس تأثيرها على تطور العلم. يتمثل بالتحديد فى حاجة الفكرة المحدودة للتعبير الكامل، والذى قد حللناه الآن من جانبيه المتعارضين. والواقع أنه قد يمضى وقت طويل قبل القدرة على القول، إننا قد مارسنا بأنفسنا الوجود الفريد لأى واقعة، يمكن لإرادتنا المحدودة التى تسعى للعالم الواقعى أن تجد فيه تحققها النهائى من الناحية المنطقية محددًا أو القول إنه ليس هناك شىء آخر يمكن أن تسعى له لتحققها الكامل، أو يحقق أفكارها المحدودة غير ذلك الشىء الذى وجدت تحققها الكامل فيه.

تتوقع إرادتنا بطبيعتها المحدودة والناقصة دائمًا فى تحققها وحصولها على الإشباع. ويظهر "الفردى" في وعينا الإنسانى المحدود بوصفه موضوع بحث ورغبة ومعرفة وبوصفه شيئًا، نحدده دائمًا بصورة أولية وقبلية بعملية استبعاد انتقائى، ولا ندركه بوصفه موضوعًا كاملاً قائمًا هناك ويمكن ملاحظته تجريبيا. ونفترض مسبقًا الفردى حاملا لكلا المعنيين السابقين أى بوصفه منتقى وكاملا. حين نفحص هذا الجانب الشعورى من الوعى الذى نبدأ فيه التعرف على أى خبرة فردية، نجد أن "اهتمامنا الانتقائى" وبالتحديد المجسد فى ما يمكن تسميته بمشاعرنا "الحاذقة" أو التى تقوم بعملية استبعاد، يعد أول من يقدم لنا الشروط التى يجب أن يتصف بها الكائن الفردى. وبالتالى يظهر السؤال عن كيف يستطيع الكائن المحدود الذى تتغير حياته دائمًا، ولا يلاحظ إلا حالات جزئية، وتنتقل خبرته من جزء هنا إلى جزء هناك، ومن فكرة مبهمة غامضة إلى مثال آخر تنطبق عليه لا يقل عنها غموضًا أن يدرك أنه الفردى؟ وكيف يمكن لمثل هذا الكائن أن يكون على ثقة كما نفعل جميعا من أنه يقف بالفعل أمام أشياء فردية، ويواجه كائنات فرادى أو متصفة بالتفرد؟ يفرض كل فرد أن لديه أمثلة حية مباشرة، وأن أباه وأمه فردان واقعيان،

ويوجد أناس "آخرون فرادى على الرغم من عدم معرفة معنى الفردية بصورة واضحة. واعتقد الإنسان منذ قديم الزمان أن العالم ككل مجموعة فردية أو تجمع فردى واحد من أشياء فرادى، سواء نظر له بوصفه واحدًا أو متعددًا. ومع ذلك من الواضح أن إصدار مثل هذا الحكم يتجاوز أى خبرة إنسانية فعلية يمكن أن نحصل عليها. وما نجده دائمًا فى أبحاثنا المحدودة عبارة عن حالات من الأنماط، ونماذج ناقصة، لمعانى وأهداف لم تتحقق أو غير متحققة. وما ألاحظه فى كل مرة من المرات التى أنظر فيها لوالدى ما هو إلا حضور نوع معين من الخبرة فى ذاكرتى، وليس هناك أى نوع من القدرة على إثبات أن هذا الموضوع الذى تقصده موضوع فريد، ولا يوجد غيره فى هذا العالم يشبهه أو يماثله. فكيف حكمت بالفردية فى هذه الحالة؟ وكيف أعرف هذه الحقيقة على الإطلاق؟ إن مفهومنا الرابع للوجود يؤكد صحة هذه النظرية للفردية، ومهما كانت العلاقة بين الفكرة المحدودة وكل العالم، فإن مفهومنا الرابع يؤكد أن العالم فى وحدته كل فردى، وليس هناك أى عالم آخر يمكن أن يحل محله ويحقق غرضه أو نفس الهدف الواحد الذى يحققه.

وتأتى فكرتنا عن "الفردية" لوعينا المحدود فى جانبه الانتقائى وليس فى الجانب الذى يتحقق منه فى الحاضر بالفعل. فليس مقدار ما أعرفه عن الفرد هو ما تسعى مشاعرى لتحديده بوصفه قيمة فريدة تتعلق بالموضوع، خاصة حين أدرك والدى أو أمى أو أشعر بقيمة ممتلكاتى الشخصية أو بحياتى، وإنما تسعى مشاعرى لتحديد وحدة الموضوع الذى أفكر فيه وتفرده. فلا تقول العاطفة حين تشعر بموضوع ناقص فى خبرتها، إن هناك خبرة مستقبلية تكمل هذا النقص وتحقق معناه، وإنما تقول إنه سيكون فى هذه الخبرة المستقبلية نوعًا من الوحدة التى تشكل هذا الموضوع الفريد. ويعلن الجانب الوجدانى من الوعى منذ البداية أنه من المستحيل وجود موضوع آخر غير هذا الموضوع يكون قادرا على تحقيق المعنى الذى قد افترضت مسبقا وجود هذا الموضوع لتحقيقه. وهذا ما يدفع الأم للقول بعدم وجود طفل يشبه ولدها. ويقول المخلصون إن صداقتنا فريدة، وتقول الذات المحدودة باستحالة وجود حياة أخرى غير حياتى. ويقول الوعى يستحيل أن يوجد الواجب الأخلاقى الذى قد كلّفت به لدى غيرى من الناس. باختصار شديد يأتى

الإحساس بالاختيار المحدد للموضوع المفرد فى حياتنا المحدودة والـذى سـنعتبره محققا للمعنى الذى نقصده دائمًا فى وعينا المحدود، قبل أملنا أننا نـستطيع الحيـاة حتى نراه متحققا.

يمثل هذا الوضع لإرادتنا المحدودة وهذا الميل لانتقاء موضوعاتنا بوصـفها كيانات فريدة نفس الصفة التى يعتبرها مفهومنا الرابع للوجود موجودة أيضًا فـى الإرادة المطلقة التى تواجه المعنى النهائى للعالم وتحققه. فلا يعد العالم ككل حسب وجهة نظرنا واقعة فردية بسبب اكتمال محتويات الخبرة المطلقة، وإنمـا بفـضل تحديد اختيار ذلك الموضوع الذى سيسمح بتحقيق المعنى النهائى وإنجـازه. ولـئن كانت الإرادة المطلقة لا يمكن أن تتجاهل حسب وجهة نظرنا أى هدف واضـح أو أى معنى، قد تتطلبه الأفكار المتناهية بوصفه ضروريًا لتحقيقها وإشـباعها، فـإن كمال التحقق يتطلب منطقيًا من الإرادة المطلقة، تحديد نوع الهدف الذى قد نكـون على وعى به، حين نتعامل مع موضـوعات الموجـودات الخاصـة أو العاطفـة الانتقائية. فتحدد الإرادة دائمًا سواء كانت إلهية أو إنسانية الوعى "بالفردية". ويعـد الفردى موضوع اهتمام محدد وفريد وتعبيرًا فى الوقت نفسه عن انتقاء محدد.

ويمكن النظر للعالم فى مجمله ووفقًا لهذه النظرة بوصفه الابن الوحيد للهدف الرئيسى أى تعبيره الفريد. ولا يكون تعبيرًا فريدًا بسبب كثرة محتوياتـه ، وإنمـا بسبب خصوصيته وانتقائه وتفرده. ويتم تحقيق مقولة الفردية فى كل العـالم وفـى مجموعه، بنفس المعنى الذى تفترض به عاطفتنا المحـدودة مـسبقًا تحققهـا فـى مجموعة من الحالات الفردية.

(٥)

هكذا قد أعددنا أنفسنا تدريجيًا لتحديد العلاقة بين الإرادة المحـدودة والإرادة المطلقة، ودرسنا كلا من الانتباه الانتقائى وطبيعـة الفرديـة بوصـفهما جـانبين أساسيين للإرادة، ووضحنا أيضًا المعنى الذى يرى فيه مفهومنـا الرابـع للوجـود

"العالم" بوصفه تحققًا لهدف. ولتلخيص ما سبق لا نقول إن الهدف إلهيًا كان أو إنسانيًا، يوجد أولاً وبصورة منفصلة ثم يحقق بعد ذلك إشباعه، وإنما المسألة على العكس من ذلك فالنسبة إلى الله، ومن وجهة النظر المطلقة تعد المعرفة الحقيقية بالهدف المطلق بوصفه واقعة تجريبية هى تحققه وإنجازه بنفسه؛ إذ لا يمكن أن يوجد شىء من الناحية المنطقية وفق وجهة نظرنا إلا بوصفه تحقيقًا واعيًا لهدف معين. كذلك يأتى تأكيدنا فى المقام الثانى على أن تحقيق الهدف الإلهى يأخذ اتجاهين فيتضمن فورا مجموعة من وقائع الخبرة التى تتطابق مع المعنى الواحد المقصود، ويتجه ثانية إلى اختيار كل من الوقائع التى تعبر عن المعنى والتحديد الفردى الدقيق للمعنى ذاته. فيظهر العالم الذى يعبر عن معنىٍ من وجهة النظر المطلقة بوصفه كلا فريدا، وفى الوقت نفسه بوصفه أيضًا كلاً تم اختياره بصورة تجعل أى كل أو أى جزء لا يمكن أن يأخذ مكانه أو مكان جزء من أجزائه بدون الفشل فى تحقيق مجموع هذا المعنى المحدد. وبالتالى وبعيدًا عن أى نظرية فى السببية، يظهر هذا الجانب الانتقائى والذى يعتبره الفهم العام جانبا أساسيا للإرادة فى مذهبنا، بوصفه صفة مطلوبة للإرادة الإلهية أو الإنسانية من الناحية الواقعية والمنطقية، ثم نؤكد ثالثا اكتشافنا للصفة الانتقائية لإرادتنا وملاحظتنا لهذه الصفة الانتقائية فى اهتمامنا الخاص فى الشروع فى تعريف الفردية التى نفترضها مسبقًا فى كل موضوعات عاطفتنا الخاصة أو وجداننا.

فإذا ما تساءلت عن المعنى الذى يكون "العالم" به وفقًا لهذه الوجهة من النظر تعبيرا عن "الإرادة الإلهية"، والمعنى الذى يظهر فيه كتعبير عن "المعرفة الإلهية"، فإن الإجابة يمكن الحصول عليها من خلال التمييز بينهما، على الرغم من تأكيدنا عدم الفصل بينهما بوصفهما جانبين للعالم. فيعبِّر العالم عن المعرفة الإلهية أو المطلقة بفضل وحدة الوعى التى تربط وقائعه، وبسبب كلية المعنى الذى يربط الأفكار المختلفة المتنوعة بالصورة التى تجعل كل فكرة محدودة فكرة "عامة"، ما دامت تشير إلى "آخر" أو إلى موضوع خارجى، وتجعل فى الوقت نفسه التعبير الكلى لكل هذه الأفكار المحدودة فريدًا وفرديًا، كذلك نستطيع الحديث عن العالم بنفس المعنى بوصفه تعبيرًا عن العالم بوصفه تجسيدًا للفكر الإلهى أو تحقيقًا له.

من جهة أخرى يعبّر هذا العالم عن "الإرادة الإلهية" ليس بوصفها قـوة خارجيـة، يمكن أن تسببه أو تؤدي إلى وجوده، وإنما بوصفها تعبر عن الوحدة الغائية لهـذا الكل، أو يكون مقصودا من الأفكار. بمعنى آخر ما دام العالم كاملاً فى ذاتـه ولا يحتاج لأى واقعة أخرى خارجه. وأخيرًا يمكن القول، يعد العالم تعبيرًا عن إرادة، حين يكون هذا العالم الفريد والوحيد معبرًا عن انتخاب فكـرى، تظهـر طبيعتـه واضحة فى اهتماماتنا الخاصة والفريدة، والتى دائمًا ما نلاحظ تحققها حين نحقـق هدفًا عقليًا مثاليًا.

ولئن بدت هذه الاعتبارات السابقة كما لو كانت تحرم كل جانـب أو جـزء محدود من هذا العالم الواعى من أى تميز أو قيمة خاصة، فإن الحقيقة على العكس من ذلك تماما. فإذا كان العالم كله يمثل التعبير الكامل عن خطـة، ويمثـل أيـضا التعبير الفريد عنها، فإن كل واقعة من وقائعه، وبالأخص حين يتم تمييزهـا عـن غيرها من الوقائع والنظر إلى معناها الداخلى، فإنها تعد فريدة، وتسهم فـى تفـرد العالم. فإذا كانت هناك غرفة فريدة فى هذا العالم التجريبى المكانى، ولا وجود لأى غرفة أخرى تشبهها فيه، فإن أى جزء محدد من هذه الغرفة الفريدة يعد فريـدًا إذا ما تمت مقارنته بأى جزء فى العالم، وذلك بسبب واقعة اختلافه هو نفسه عن باقى كل الأجزاء الأخرى فى هذه الغرفة ذاتها.

بمعنى آخر لنفرض أن (أ) واقعة، ونفترض مرة أنها "كل" مجرد أو "نمـط عام". ثم نفترض مرة أخرى أنها "فرد"، فإن كانت (أ) "ككل" مجـرد حالـة مـن حالات النمط وبالتالى توجد حالات أخرى شبيهة بها، فإن أى جزء من (أ) مجـرد حالة من حالات النمط وليس فريدًا. فى حين إذا كانت (أ) فردًا فريدًا ولا مثيل لـه فى أى مكان، فإن أى جزء منه يكون مشاركًا فى فردية الكل، تمامًا مثلما تـشارك أى مسرحية من مسرحيات "شكسبير" فى هذا التعبير الخاص عن فردية الـشاعر، وتعد فريدة بسبب مشاركتها فى هذه الفردية الخاصة بالشاعر.

إذا كان "العالم" يوجد حسب الفرض بوصفه تعبيرًا عن معنى نسق إلهى من الأفكار، ولا توجد حياة أخرى غير حياة هذا العالم الحاضر، يمكن أن تعبـر عـن

هذا النسق. وبدأت فى الوقت نفسه الاهتمام بوقائع أى حياة محدودة، إذ يحــق لــك ذلك فالوقائع الموجودة أمام المطلق موجودة أيضا أمامك، فإن هذه الوقائع التى تهتم بها والخاصة بالحياة المحدودة توجد أمامك بوصفها تعبيرا عن معنى معين. فإذا ما سألت عن أى معنى تعبر هذه الوقائع، تكون الإجابة عن معنى نفس الأفكار ونفس الإرادة التى تصاحب فى الوعى المحدود نفس هذه الوقائع.

كذلك إذا ما نظرت مثلا لأحد أفعالك الخاصة الذى يعبر عــن هــدف مــن أهدافك الخاصة. وتوحّد نظريتنا بين فعلك والفكرة التى يعبر عنها بكــل الأفعــال والأفكار الخاصة بالوحدة المفردة للوعى المطلق، فإن هذه الوحدة المفردة للــوعى المطلق، كما سبق أن وضحنا من قبل، ليست شيئًا يستغرق فرديتك، وتقضى علــى وجودك، وتجعلك تختفى من بين وقائع العالم، وإنما تظل من وجهــة نظــر هــذه الوحدة المطلقة موجودا هناك وبنفس الصورة التى تدرك بها ذاتــك؛أى بوصــفك صاحب هذا الهدف المثالى المعين الذى يتجسد معناه فى حياتك الواعية ذاتها. تقول نظريتنا إن المعانى الداخلية وأفكارك الباطنية الواضحة، واختياراتك وتعبيراتــك، تعد أمثلة نموذجية أو حالات مطابقة للوقائع التــى يتكــون العــالم مــن وحــدتها واتحادها.

وإذا كان العالم كله يعد تعبيرًا فريدًا عن الهدف الإلهى، فإنه يترتــب علــى ذلك أن كل هدف محدود، وكما هو موجود بالفعل، يعــد تعبيــرًا جزئيًــا وتحققًــا محدودًا للإرادة الإلهية، ويعد أيضًا، كما نراه نحن الكائنات المحدودة،تحققا جزئيــا للمعنى الإلهى. فبينما وفقًا لوجهة نظرنا، تعد كل الأفكار المحدودة بالنــسبة إلــى معانيها الخارجية أفكارًا عامة بالفعل، فإنه لا توجد أى واقعة فقط بوصفها مجــرد حالة من نمط معين أو مجرد حالة جزئية لكل معين؛ إذ تجعل أى فكرة بسيطة أى واقعة محدودة جزءًا إيجابيًا من الخبرة الإلهية الفريدة، وبالتالى تعد هــذه الواقعــة الجزئية فريدة بذاتها. وإذا كانت النظرة العميقة لأى إرادة محدودة، مثــل إرادتــك الحاضرة مثلاً، تعتبر هذه الإرادة مرحلة من مراحل التعبير عن الهدف الإلهى فى لحظة معينة من الزمن، فإن هذا التعبير يعد أيضًا تعبيرًا فريــدًا. ولا يكــون هــذا

التعبير عن الهدف الإلهى فى أحد جوانبه إلا إرادتك الواعية ذاتها والمعنى الذى تسعى لتحقيقه.

تحيا فردية الكل فى الأجزاء، وتتجسد فردية الهدف الإلهى الفريد فى كل هدف محدود. ولا يمكن لأى هدف محدود حين ينظر إليه بوصفه أحد المعانى الداخلية للكل، أن يترك مكانه لغيره بدون حدوث تبديل حقيقى فى الكل. من جهة أخرى لا يمكن أن يكون هذا الكل نفسه موجودًا كما هو موجود، إذا لم يترك هذا الهدف المحدود يعبر عن معناه، ويقول كلمته بحرية كاملة،أى يقول كلمة الإرادة الإلهية التى لا يستطيع أى هدف آخر أن يقولها. باختصار شديد لا تنزع نظريتنا عن أفكارك الفريدة قيمها،بل تترك كل المعانى الفريدة لحياتك الفردية كما هى دون تغيير. فتحيا فى الله ولا تفنى فيه. وإذا كان كل هدف محدود فى الحياة يوجد فيه جانب فريد على الرغم من عموميته ومعناه الخارجى، وكان هذا الجانب الفريد من هذه الحياة المحدودة يعبر عن معنى داخلى، فإن هذا المعنى نفسه يعد فريدًا. بمعنى أكثر وضوحا، إذا كان كل فعل من أفعالك يعبر عن إرادة لا يمكن التعبير عنها فى أى مكان فى العالم إلا بهذه الصورة، وكانت هذه الإرادة هى تلك التى تدركها الآن، فإنه يمكن القول إن حكم الوعى حين ينظر إلى حياتك بوصفها التعبير عن إرادتك الفردية، يتفق مع مفهومنا الرابع للوجود ولا يتعارض معه.

من الواضح إذن حين ندرس العلاقة بين الإرادة المحدودة والإرادة الإلهية نتعامل مع مشكلة الوحدة والكثرة. ولقد وجدنا منذ زمن طويل استحالة قيام وحدة بالمفهوم الواقعى بين الكائنات المختلفة فى موجود واحد. ولذلك حاولت نظرتنا تجنب هذه الصعوبة الخاصة بعلاقة الكثرة بالوحدة. لم تعد المسألة تتعلق بالنسبة إلينا بكيف تصبح مجموعة متنوعة من الأشياء شيئًا واحدًا. ووحدة العالم فى مذهبنا وحدة فى الوعى، والكثرة فى العالم باطنية، وكثرة فى الأهداف، وفى مجسدات الهدف داخل هذه الوحدة الخاصة بالوعى الإلهى الواحد. وقدم لنا مفهومنا الرابع صيغة عامة توضح كيف تضم هذه الوحدة النهائية كل هذه الكائنات المتنوعة وتحقق الانسجام بينها؛ إذ يجب أن تحقق الكثرة على الرغم من تنوعها الانسجام

والكمال عن طريق التعاون. ولا يحدد لنا هذا المبدأ مدى التنوع التجريبى للإرادة أو التعدد فى الخبرة أو الاهتمام فى المطلق أو يضع حدًا للاستقلال النسبى الذى قد يجعله تفرّد العناصر الفردية ممكنًا. وليس لدينا إلا القول إن كل جزء قابل للتمييز داخل الحياة الإلهية بالإضافة إلى كل الروابط الكلية التى تربطه بالكل يعبر عن معناه الخاص. ويعد هذا المعنى متفردًا، ويكون متطابقًا تمامًا بما يعنيه الفرد بما يسمى إرادته الفردية حين تكون هذه الإرادة محددة فى أى وقت وتم اختيارها والتعبير عنها تجريبيًا.

(٦)

ويمكن القول إن تفسير المفهومين اللذين يتناولهما الفهم العام دائمًا حين يتحدث عن الإرادة المحدودة قد بات ممكنًا. فيؤكد الفهم العام أولاً على أن الإرادة حين تتحقق يعد الفرد فعالا أو فاعلاً. ويؤكد ثانيًا على أنه يعد حرًا حين يتم التعبير عن هذه الإرادة فى الاختيار. لقد سبق تناولنا للعلاقات السببية الخاصة بهذا الجانب أو ذاك من الإرادة الإنسانية. وسبق أن وضحنا أن السببية مهما كانت ما هى إلا حالة خاصة من الوجود، ولا يمكن أن تفسر أى مسألة نهائية من مسائل الوجود الكبرى. ومع ذلك وحين حكمنا بأن كل لحظة من لحظات أى وعى محدود يكون لها جانبها الفريد، وتنتمى إرادتنا اللحظية وتعبيرها المتناهى دائمًا إلى هذا الجانب الفريد لحياتنا؛ فلقد وجدنا بالفعل جانبًا فى إرداتنا المحدودة لا تستطيع أى علاقة سببية تفسيره بأى صورة من الصور. فلا تفسر أى علاقة سببية الوقائع إلا حسب صفاتها العامة، ووفق علاقتها بالوقائع الأخرى. وما يكون فريدًا لا يمكن تفسيره عِلّيًا، وليس الفرد مجرد نتاج قانون عام. ولذلك لا يمكن لأى تفسير علّى لأى موضوع أن يحدد فرديته وصفاته الفريدة، وإنما يقدم دائمًا صفاته العامة. فإذا كان للإرادة وللتعبير عنها مجموعة من الصفات الفردية والفريدة التى لا يستطيع التفسير العلِّى تحديدها، فإن أفعال هذه الإرادة بوصفها تعبيرات واضحة عن هدف فى حياتنا، تشكل دائمًا ما قصده الفهم العام الأخلاقى بالأفعال الحرة، فإن كان

هدفك المحدود يختلف عن هدف أى كائن محدود آخر، ويعبر هذا الهدف المحدود بصورة كاملة أو ناقصة عن معناه الخاص والمحدد بطريقته الخاصة، حينئذ تستطيع القول "أنا وحدى من بين كل كائنات العالم المتعددة أرغب فى هذا الفعل وأريده". ولئن كان صحيحًا أن إرادة الله وفقًا لوحدة الوعى الإلهى لابد أن تتم عن طريقى، ويرغب الله من خلالى فإنه من الصحيح أيضًا، أن هذه الوحدة الإلهية لا تتحقق إلا عن طريقى وبواسطتى، ويفضل الفعل الحر المتفرد الذى أقوم به، ويعد فعلى جزءًا من الحياة الإلهية، ولا يمكن أن يتكرر فى الوعى الإلهى مهما اتصف بالجزئية. وحين أقوم بفعل معين أو أسعى لتحقيق إرادتى لا أقوم إلا بفعل من أفعال الله، ولا أسعى إلا لتحقيق إرادته، ولا أعبر إلا عن الكل، ولذلك فالإنسان كائن حر.

ويرتبط مفهوم النشاط بمفهوم الحرية. ويقصد الفهم العام الأخلاقى بمفهوم النشاط أن إرادتنا الحاضرة بوصفها إرادة فردية تعد فريدة. ولذلك نقصد بالنشاط القيمة الفريدة للتعبير الحاضر لإرادتنا، فإذا كان هناك قانون عام أو نمط كلى، وكانت صفاتنا وطباعنا العامة أو بعض صفات الطبيعة العامة لبعض الأشياء قد تم التعبير عنها فى خبرتنا الحاضرة، فلسنا إلا حالات جزئية لأنماط كلية. ولا نتصف بالفاعلية أو نقوم بأفعال. أما إذا كان التعبير الحاضر عن هدفى فريدًا، وكان لا يمكن أن يحدث فى العالم إلا بوصفه تعبيرًا عن هذا الهدف وحده، حينئذ أستطيع وصف تعبيرى الحالى عن الهدف بأنه فعل من أفعالى. فقيامى بالفعل يجعل إرادتى فريدة مثل الحياة الإلهية كلها، وحرة مثل المعنى الكلى الذى كان العالم كله تعبيرًا عنه. فلا تعد الإرادة الإلهية قوة منتجة للعالم عن طريق أى قدرة سببية مفترضة، وليس بفضل قدرتنا على التأثير فى الأشياء المادية تعد أفعالنا الإنسانية أفعالاً حرة.

ونترك لمحاضرات قادمة مناقشة مبدأ السببية وقيمته فى تشكيل الوجود. ونود أن نقول للإنسان ليس وجودك إلا تعبيرًا عن الإرادة الإلهية. وبفضل هذه الحقيقة يتمثل هذا التعبير هنا والآن فى حياتك وفى إرادتك الخاصة نفسها، حين تشعر بأنك تمارس أفعالك وفق قصد محدد أو تسلك وفق هدف مقصود، وتحصل

عن طريق هذا الفعل على تعبير تجريبي معين. لا نقول إن فرديتك تدفعك للقيام بالفعل أو سببًا لأفعالك أو تشكل إرادتك الحرة حياة؛ فالوجود أعمق كثيرا من مجرد القول بالسببية. فقيمة وجودك أعمق كثيرًا من مجرد قوة مادية تحرك الأشياء. فلا يوجد شيء آخر بجانب ذاتك يكون سببًا لها أو يشكل فرديتك. فليست إلا هذا التعبير الفريد وغير المتكرر عن المعنى الإلهي. وتتمثل حريتك هنا والآن في تفرد فعلك، فليست إلا قدرتك الفريدة التي لا يمتلكها غيرك، ولا يوجد هذا الهدف الذي يعبر عن ذاته في وجودك العقلي في أي مكان آخر في العالم غير ذاتك. لا يعد ذلك صحيحًا بفضل وحدة الوعي الإلهي فقط، وإنما بفضل تفرد الحياة الإلهية كلها. فالكل إلهي، ويعبر الكل عن معنى، ويتم التعبير عن المعنى بطريقة فريدة. فلا يوجد شيء متكرر، ولا فرد يشبه الآخر، فكل له فرديته وتفرده وتلك حقيقة أساسية. فمادمت مريدًا ومختارًا، تستطيع أن تدرك المعنى الحقيقي لهدفك المتفرد ومعناك. لذلك تكون حرًا وفردًا بفضل وحدة الحياة الإلهية التي تتضمن حين توصف بالتفرد أصالة المعنى الذي يشعر به كل فرد من أفرادها ويدركه عقليًا؛ فانهض إذن أيها الإنسان الحر، واحتل مكانك في العالم؛ فالعالم عالمك وعالم الله في الوقت نفسه.



المقالات الملحقة

محاضرات جيفورد

السلسلة الأولى

الواحد، الكثير، اللانهائي

الفصل الأول

مشكلة "برادلى"(١)

بدأت عرض مذهب فى "الفرد" فى المحاضرة الأخيرة من سلسلة المحاضرات السابقة. وأكدت وجود الكثرة داخل الوحدة وضرورة اتحاد الواحد مع الكثرة. وقدمت تفسيرًا للطبيعة التى يجب أن يتصف بها الفرد، سواء كان فردًا مطلقًا أو الأفراد الموجودين فى عالمنا المحدود وتجسد إرادتنا حياتهم. ولا أود الدفاع عن المذهب فى هذه المحاضرة، وأفضل عرضه فى الجزء الثانى من هذه السلسلة من المحاضرات.وسأحاول الآن استكمال النظرية العامة خاصة بعد ظهور ما يسمى بالنظرية العامة فى الوجود فى السنوات الأخيرة فى إنجلترا. والتى قد أتفق مع كثير من جوانبها إلا أن قبولها بالصورة التى جاءت بها على لسان مؤلفها، تجعل من المستحيل أن تدرك عقولنا الإنسانية وفق تكوينها وإمكاناتها، أى وفاق واضح بين الواحد والكثرة، أو وجود أى نظرية إيجابية لكيف يجد الأفراد مكانهم الحقيقى فى المطلق. لقد عرفنا المطلق بوصفة "نسقًا واحدًا" تشكل الخبرة محتوياته، وصرح الأستاذ برادلى فى كتابه "الظاهر والواقع" بأننا لا نستطيع أن نعرف أو نفسر لأنفسنا الطريقة التى يجد بها عالم الظاهر وحدته فى المطلق، ويرفض بالتالى كل محاولة لتفسير علاقتنا بالمطلق، وبذلك يرفض التفسير الذى قد بدأنا عرضه فى المحاضرات السابقة ونأمل تكملته فى الجزء الثانى من هذه المحاضرات. ولما كان رفض الأستاذ برادلى مؤسسًا على نظريته فى الوجود، فمن الضرورى عرض علاقة نظريته بالنظرية العامة للوجود وعلاقة أسباب

---

(١) برادلى: فرانسيس هربرت (١٨٤٦-١٩٤٢) فيلسوف مثالى إنجليزى أهم أعماله "دراسات أخلاقية" ١٨٧٦، "مبادئ المنطق" ١٨٨٣، "الظاهر والواقع" ١٨٩٣. (المترجم)

الرفض بها. حقيقة قد انتهيت من عرض نظريتـي فـي الوجـود، إلا أنـه مـن الضرورى تقديم تفسير عادل لأسباب رفض السيد برادلى؛ فصواب أسبابه وصحة تفسيره قد يؤدى إلى ضعف الأمل فى صحة نظريتنا.

ولا يمكن وصف هذه المهمة بأنها مهمة سهلة؛ إذ أدين شخصيًا للأستاذ "برادلى"، حيث أعتمد فى النقد الذى قدمته عن المذهب الواقعى فـى المحاضـرة الثالثة من هذا الكتاب على أجزاء كثيرة من كتابه. ويعد الكتاب فى حد ذاته نسقًا فكريًا محكمًا[٢]. يصعب التعليق عليه بصورة موجزة أو تلخيص تحليلاته فى عبارات قليلة. وتصبح مناقشته بصورة تفصيلية فى هذه المحاضرات العامة مسألة مستحيلة. من جهة أخرى تجنب مناقشة الكتاب تجعل هذا العمل النقدى مجرد نوع من الجدل السطحى وعمل ناقص ومناقشة كتاب الأستاذ "برادلى" بصورة مختصرة لا تساعد على اكتمال النظرية[٣]. ولذا فضلت مناقشته فى ملحق منفصل عن نظرية الوجود التى عرضتها فى هذه المحاضرات وحتى تشكل فـى الوقت نفسه تمهيدًا للجزء الثانى من المحاضرات الذى نتناول فيه موضوعى الطبيعة والإنسان.

حاولت تناول الموضوع بمنهج العرض أولاً ثم النقد ثانيًا. فانتهيت لمناقشة مشكلات لم يسمح وقت المحاضرات لمناقشتها. فمثلاً حين وضح الأستاذ "برادلى" أن كل محاولة لتوحيد الكثرة فى عالمنا تورطنا عادة فيما كان يطلق عليه اسم "العملية اللامتناهية"؛ بمعنى آخر حين تحاول الحديث عن المطلق وبيان كيف يتم التوحيد بين الواحد والكثرة، وكيف تمزج الكثرة من الواحد، تجد أنه حين تحاول تحديد أو تعريف"الكثرة" لا تعرف إلا عددًا لا متناهى فعليًا، والتعدد اللامتناهى

---

(٢) المقصود كتاب "الظاهر والواقع" ١٨٩٣. (المترجم).

(٣) المقصود "نظرية الوجود". (المترجم)

الفعلى بعد مفهومًا متناقضًا ذاتيًا من وجهة نظر الأستاذ "برادلـــى"، وبـــذلك تأخـــذ المشكلة المعروضة صورة المشكلة العامة القديمة حول "الوحدة والتعدد".

ولقد لوحظ حين يتم النظر للتنوع فى العالم بعيدًا عن الدراسات الفلسفية، أن الفهم العام فى حالات كثيرة حين يقوم بعملية عد للعددين اثنـــين أو ثلاثـــة أو لأى عدد آخر للجوانب التى يحولها الموضوع الذى يتم عده، فإن التحليل الدقيق يبـــين أن التعدد الموجود فى هذا الموضوع يجب أن يكون لا محدود إذا كان تعددًا حقيقيًا بالفعل. وبذلك يصبح الإشكال كما يلى "إما أن التعدد ليس عـــددًا موجـــودًا علـــى الإطلاق أو أنه يتضمن عددًا لا متناهى". ولقد ظل هذا الإشكال يمثل معيارًا نقـــديًا للقول بتعدد الكون ووحدته أو بمسألة الوحدة والكثرة فى العالم.حقيقـــة لـــم يعتمـــد الأستاذ "برادلى" كلية على هذا المعيار، إلا أن مناقشة الموضوع بدرجة من التعمق خاصة حين يقف حائلاً أمام كل محاولة لتعريف طبيعة الأفراد، تتطلـــب مناقـــشة مسألة "اللا متناهى الفعلى". ولئن استطاعت فلسفة الرياضيات أن تلقى مزيدًا مـــن الضوء عليها إلا أن المناقشة لا تخلو من مسائل فنية كثيرة. والحقيقـــة أن إعطـــاء الموضوع حق قدره من المناقشة يتطلب الخوض فى مسائل فنية كثيـــرة ومعقـــدة، أخشى عدم القدرة على متابعتها إلا من قبل القارئ المتخصص، لذلك ترددت كثيرًا قبل محاولة عرض آراء الأستاذ "برادلى" حول مسألة الوجود الفردى ومفهوم عالم الظاهر.

تعد مشكلة وجود التنوع والكثرة اللامتناهية، وهى مشكلة ظهرت أهميتهـــا من خلال منهج الأستاذ "برادلى" بصفة عامة مـــن المـــشكلات التـــى لا يـــستطيع الميتافيزيقى تجاهلها. ويعتبر المذهب القائل أن مفهوم التعدد اللامتنـــاهى الفعلـــى مفهومًا متناقضًا ذاتيًا من المذاهب الشائعة من "أرسطو".وإذا ما صـــحت دعـــوى الأستاذ "برادلى" وصحت نتائجه حول حدود معرفتنا الإنسانية للمطلق، فـــإن كـــل المحاولات التى قد وردت فى هذا الكتاب لتحديد العلاقات الأساسية بـــين المطلـــق

والأفراد لا جدوى منها ومصيرها الفشل. من جهة أخرى إذا استطاع المذهب الخاص بالطبيعة الحقيقية للوجود الفردى الذى تعرضه هذه المحاضرات، أن يمكننا ربما لأول مرة فى تاريخ المناقشات الدائرة حول اللامتناهى، من أن نقدم شرحًا دقيقًا للمعنى الذى يمكن من خلاله رؤية "الكثرة اللامتناهية" واقعة حقيقية محدودة بدون الوقوع التناقض الذاتي، فإن مناقشة آراء الأستاذ "برادلى" ومسألة الواحد والكثير واللامتناهى، تمثل ملحقًا ضروريًا وتكملة مهمة لنظريتنا فى الوجود وأساسًا ضروريًا لإثبات صحة معرفتنا الإنسانية للتكوين العام للوجود. ولذلك إذا جاء هذا العمل فنيًا ومسهبا فذلك ليس إلا دفاعًا عن ما اعتبرته النظرية الحقيقية لكل معنى للحياة. لذلك سأحاول الدفاع عن مفهوم "اللامتناهى الفعلي" ضد وصفه بالتناقض الذاتي، وكذلك الدفاع عن مفهوم "الذات" ضد اعتباره مفهومًا متناقضًا، ثم توضيح بعض المسائل المتعلقة بالعلاقات الحقيقية بين الواحد والكثير فى العالم الواقعي. وسأحاول عرض ذلك كله من خلال نوع من النقد الإيجابى لموقف الأستاذ "برادلى".

قبل بداية نقدنا لموقف الأستاذ "برادلى"، أنبه القارئ الكريم الذى بدأ مترددًا فى قراءة الكتاب، وأصاب الوهن عزمه أن يتوقف عن الاستمرار فى القراءة ويعود أدراجه. فحين تبدأ دراسة عالم المطلق عند الأستاذ "برادلى" فإن الأمر يشبه إلى حد كبير نهاية قصة الشاعر "فيكتور هوجو" "ركاب البحر"[(٤)]؛ حيث اختفت السفينة التى كانت تحمل السيدة فى الأفق وغرقت فى البحر، وبعد أن غطى المد الصخرة التى كان العاشق الولهان يراقب السفينة من فوقها، يقول الشاعر "لا يوجد شيء هناك"؛ أى "لا يوجد شيء هناك فى البحر يمكن رؤيته".ولما كنت من عشاق

(٤) فيكتور هوجو (١٨٠٢-١٨٨٥) : شاعر وروائى فرنسى من أهم قصائده "الشرقيات" (١٨٢٩) "أوراق الخريف" (١٨٣١)، "الأحداث الداخلية" (١٨٣٧)، "الأشعة والظلال" (١٨٤٠) "العقوبات" (١٨٣٥)، "التأملات" (١٨٥٦)، ومن مسرحياته "البؤساء" (١٨٦٢). (المترجم)

البحر، وأبحث فيه دائمًا عن الحياة والفردية والقانون الواضح، ولا أملّ من السعى لتحقيق هذا المطلب، فإن من يجد لديه الشجاعة، ولا يخشى وهن الهزيمة، ويحب الميتافزيقا الخالصة عليه أن يرافقنى فى رحلتى حتى نحقق ما نسعى إليه. ويجب أن نأخذ فى اعتبارنا أن البحر ليس سهلاً، ولا يخلو من الوحوش الغريبة كما يقول الشاعر "هوجو"، وكتاب الفيلسوف "برادلى" به كثير من الوحوش الفلسفية والنفسية التى يحويها عالم الظاهر حتى فى معاشرته المباشرة للمطلق.سنواجه بعض هذه الوحوش المزعومة، وعلى من يخشى مواجهتها أن يعود أدراجه.

نبدأ بعرض آراء الأستاذ "برادلى" حول مشكلة "الوحدة والكثرة". ونبين الطريق الذى اقترحه حلاً للمشكلة، وما بدأ الأمل فى حله من المسائل.ونسير فى هذا الطريق المفتوح أمامنا حتى نصل إلى نهايته. ونكتشف انتهاءه إلى مفهوم "اللامتناهى الفعلي". فنفحص الصعوبات المتعلقة به، ونقدم حلاً لها فى ضوء مفهومنا لطبيعة "المحدودية" والفردية.

١ – توضيحات "برادلى" الأولى لمشكلته

نتج المذهب العام للمطلق عند "برادلى" من خلال تحليله النقدى لعدد من المفاهيم الميتافيزيقية التى يعارضها، وانقسم عمله إلى كتابين: الأول عنوانه"الظاهر"، وكانت نتيجته سلبية. بدأ بدراسة التفرقة التقليدية بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. وانتهى إلى أن هذا التميز لا يقدم تفسيرًا متسقًا لعلاقة الظاهر بالواقع أو الحقيقي، ثم اتجه لدراسة مشكلة "التلازم" ، والتى بدت غير قابلة للتفسير فى كل هذه المفاهيم الشائعة لمعنى الأشياء والصفات والعلاقة بينهم. والحقيقة أن السبب الذى قال به "برادلى"، وشاع فى كل أجزاء الكتاب والذى قد

يكون معروفًا لقراء "هيجل" و"هربارت" بالنسبة إلى مفهوم الشيء، يحتاج إلى مزيد من التفسير والتوضيح.

يكون الشيء واحدًا بصورة معينة، وله (خصائصه وصفاته التي تحدده[٥]. فنقول إن الشيء يكون هذا أو ذاك حين تنسب إليه الصفات التي تميزه). ولا يمكن أن يكون موجودًا "إذا ما تم النظر لصفاته ولكل منها على حدة أو بصورة منفردة". "إذ يكمن وجوده بصورة معينة فى وحدته". من جهة أخرى إذا ما تساءلنا عن ماذا يوجد من شيء بجانب هذه الصفات المتعددة، سريعًا ما نشعر بالحيرة. إذ لا نستطيع اكتشاف أى وحدة قائمة أو وجودها بعيدًا عن هذه الصفات أو موجودة خارجها. وحين نفرض أن وحدة الشيء من الممكن التعبير عنها بالقول"إن الصفات تكون موجودة وبينها علاقة"، يجيب الأستاذ "برادلى"، أن معنى الفعل "يكون" يظل مشكوكًا فيه حين نقول "أن الصفة (ا) مثلاً "تكون" على علاقة بالصفة الأخرى (ب)" (ص٢٠)؛ إذ لا يقصد الفرد حين يستخدم كلمة "يكون" أن يوحّد بين الصفة (ا) وعلاقتها بالصفة(ب)، ولذا يتجه الفرد إلى استخدام الفعل "يملك"بدلاً من الفعل "يكون"[٦]. ومع ذلك تلاحظ أن كلمة "يملك" تبدو لغة مجازية وغير محدودة. وهكذا ليس فى مقدورنا الهروب من المشكلة المحيرة القديمة. فإذا ما نسبت إلى الذات ما يختلف عنها فقد وصفتها بما ليس بها ولا يميزها، وإذا ما حملت عليها ما يتفق معها ولا يختلف عنها، لا تضيف شيئًا جديدًا على الإطلاق. كذلك لا يتجه الإشكال إلى الحل أو يكون الوضع أفضل مما هو عليه، إذا ما تم تعديل العبارة والقول (ص٢١)، أن العلاقة تنتمى لكل من (ا) و (ب) بصورة متساوية، ولا تقتصر على

---

(٥) انظر ص١٩ الطبعة الثانية من كتاب "الظاهر والواقع" .

(٦) يلاحظ أن الإشكالية بين فعل "يملك" وفعل "يكون" ليس واضحًا عند متحدث العربية؛ إذ دائمًا ما يتم إجمال فعل الكينونة فى اللغة العربية؛ فنقول "الكتاب أصفر اللون" ولا نقول "يكون الكتاب أصفر اللون" أو "يتصف الكتاب باللون الأصفر" (المترجم).

الصفة (ا) وحدها، فإن هذه العلاقة التى لا يتم نسبتها إلى الصفة (ا) أو إلى الصفة (ب) أو للصفتين معًا، وتصبح "واقعة مستقلة بذاتها" أى "واقعة وجود العلاقة (ج) التى تربط بين الصفة (ا) والصفة (ب)" تجعل مشكلة وحدة الشىء مشكلة تتعلق بالرابطة الحقيقية التى قد تربط كلاً من (ا) و(ب) بالعلاقة المستقلة بينهما (ج). إذ من المفترض الآن أن (ج) لها وجود مستقل ومنفصل عن كل من (ا) و (ب).كذلك تظهر الرابطة التى توجد بين (ا) والصفة (ب) فى الشىء بالعلاقة (ج) بوصفها صورة جديدة للعلاقة (د) أى تعبر (د) عن واقعة أن (ا) و(ب) يرتبطان بالعلاقة (ج) التى تمثل علاقتهما معًا أى العلاقة التى تقول إن (ج)تربط كلا من (ا) و(ب).وهكذا يؤدى هذا الإبدال المؤقت إلى "عملية لا متناهية". فلا يمكن نسبة العلاقة (د) بأى صورة إلى العلاقة (ج) أو الصفة (ا) أو (ب). لذلك لابد من الانتقال إلى العلاقة الجديدة (هـ) التى تربط بين (د) وكل ما سبقتها، وهكذا نحتاج للعلاقة (و) لتكرار ما سبق، ونستمر هكذا إلى ما لا نهاية. وينتج عن ذلك "أننا لا يمكن أن نصل إلى الشىء" حين ننظر إلى الصفات وعلاقتها بوصفها كيانات مستقلة. ولا بد من وجود كل يضم كل شىء وما يتصل ببعضه البعض، وإلا فلن يكون هنا أى اختلافات أو أى علاقة على الإطلاق. ولا تنطبق هذه الملاحظة على الأشياء فقط وعلى العلاقات التى قد تربط صفاتها فى وحدة واحدة، وإنما تنطبق أيضًا على المكان والزمان وعلى أى كثرة ترتبط ببعضها البعض. وعلى الرغم من قول الأستاذ "برادلي" بالمبدأ العام "أن التنوع أو الكثرة لابد من وجود وحدة تتأسس عليها"، فإنه ينكر أننا ندرك هذه الوحدة أو نستطيع فى حالتنا الراهنة أن نقدم تعريفًا لها. كما ينكر بالتحديد أن النسق العلائقى أو نسق العلاقات الذى يظهر لنا من خلال الصفات التى يمكن نسبتها إلى الشىء الواحد أو تلازمه أو الصفات الذى تكون على علاقة ببعضها، يمكن أن تقدم لنا المبدأ الكافى أو تحقق لنا الجهد

المطلوب أو تبرر لنا النظام الذى ندرك من خلاله وحدة الشيء وصفاته أو النسق الذى يجمع بين الشيء وصفاته فى وحدة مجموعة من العلاقات.

٢ - المشكلة العامة الخاصة "بمنطق العلاقات"

لا يعود الخطأ فى مثل هذه التفسيرات الخاصة بطبيعة الشيء فى نظر الأستاذ "برادلى" إلى أى عيوب فى التعريف، وإنما يقوم الخطأ على الموقف المحير أو الأشكال التى تظهر دائمًا حين يتم دراسة مشكلة العلاقات والصفات فى حد ذاتها وبصورة منفصلة عن تعريف الشيء نفسه. وقد ناقش الأستاذ "بردلى" هذه الأشكال فى الفصل الثالث من كتابه الأول. وقال فى (ص٢٥) "إن تنظيم أى مجموعة من الوقائع إلى علاقات وصفات يمكن أن يكون ضروريًا من الناحية العملية ،ولكنه شيء لا معنى له من الناحية النظرية".

لقد أصبح واضحًا الآن السبب الحقيقى لكيف يؤثر مفهوم الشيء فى التناقضات السابقة. وقد جاء ذكره فى ثلاث فقرات متلاصقة، الفقرة الأولى فى ص(٢٦) "لا وجود للصفات بدون علاقات". فالصفات تختلف عن بعضها البعض. وتعتمد كثرتها وتعددها على وجود العلاقة، وبدونها لا يمكن التمييز بين الصفات وبعضها" (ص٢٨). وإذا تم إدراك الصفات فى ذاتها وبوصفها منفصلة عن بعضها البعض، ولا علاقة بينها، وإنما توجد العلاقة فقط بالنسبة إلينا (ص٢٩)، فإن أى حالة انفصال بينها تتضمن علاقة الفصل. لذلك لا وجود لانفصال بدون علاقات، وإذا ما تم الاعتراف بالانفصال بصورة مطلقة فإنه يتضمن التناقض الذاتي. وانتهى الأستاذ "برادلي" إلى الحكم " أنه إذا كان هناك فرق أو اختلاف فإنه يتضمن وجود علاقة"، ودعم هذا الحكم من خلال الإشارة إلى تناقضات ميتافيزيقا "هربارت" عن الصفات والكيفيات البسيطة والظواهر العرضية.

ومع ذلك إذا كان من المستحيل إدراك الصفات بدون علاقات فمن المستحيل أيضًا الجمع بين الصفات والعلاقات؛ إذ لا يمكن أن تذوب الصفات فى العلاقات. وإذا ما تم الجمع بينهما وبين العلاقات فلابد أن يكون عن طريق علاقات جديدة أيضًا . وبذلك تظهر من جديد مشكلة كيف يتم رد الكثرة المتضمنة فى هذه العلاقات الجديدة إلى الوحدة التى يجب أن تتصف بها الصفة. إذ لا تكون الصفة (ا) مثلاً صفة على الإطلاق، إلا عن طريق علاقاتها (ما دمنا رأينا أن العلاقة تعد ضرورية للصفة) وعن طريق شىء أخر ألا وهو خاصيتها الباطنية؛ لذا يكون للصفة (ا) جانبان يتم نسبتهما إليها. وبدون استخدام العلاقة يستحيل نسب هذا التعدد إلى الصفة (ا) تمامًا مثلما يستحيل بدون استخدام "العلاقة" نسب الصفات المتعددة إلى الشىء الواحد. لذلك يمكن القول بالنسبة إلى الصفة (ا) تعد طبيعتها الداخلية بوصفها صفة وعلاقتها بالوقائع الأخرى عبارة عن وقائع متعددة، وبالتحديد العلاقة التى تجعل هذه الكثرة من الوقائع تشكل الصفة (ا). ولذا داخل الصفة (ا) "تجد أنفسنا نستند إلى مبدأ الانقسام الذاتى الذى لا يؤدى بنا إلى أى نهاية"، ويجب أن تستبدل الصفة وحدتها بعلاقة داخلية ويتطلب هذا التباين علاقة جديدة وهكذا بدون نهاية.

من جهة أخرى تعد العلاقة – ولنفس الأسباب بدون الحدود أو الأطراف "لغوًا فارغًا" ص(٣٢). ويترتب على ذلك أنه ما دامت الحدود أو الأطراف تعنى وجود الصفات، فإن العلاقة بدون الصفات لا وجود لها على الإطلاق؛ أى لا علاقة بدون صفات. من جانب أخر إذا لم توجد العلاقة بدون الصفات فلا بد أن تكون على صلة بها، "فإننا نصبح فى حاجة إلى علاقة جديدة تربط بينها وبين الصفات". و"بذلك نجد أنفسنا نعتمد على العملية اللامتناهية التى سبق ممارستها؛ أى عملية لامتناهية من النوع نفسه الذى سبقت الإشارة إليه (ص٣٣). فترتبط الحلقات بحلقة جديدة، ويعد هذا المركب رابطة لها طرفان، وتكون هناك حاجة لرابطة جديدة تربطه بالقديم".

وتكمن أهمية النتيجة السلبية بالنسبة إلى الأستاذ "برادلى" فى عملية تعميم المفاهيم المستخدمة والمدى الواسع الذى تم تغطيته بهذه المفاهيم الأساسية. يقول الأستاذ "برادلى" إن النتيجة التى قد توصلت إليها، تبين أن طريقة العلاقة التى يستخدمها العقل فى التفكير، أى الطريقة التى تعتمد على الحدود والعلاقات ويتم التفكير بها، تقدم لنا الظاهر وليس الحقيقة. فقد تقدم هذه الطريقة نوعًا من التوافق العملى أو وسيلة أو عملية تبديل للمعانى، ولكنها طريقة من الصعب إثباتها. فيجب أن ننظر للواقع ككثرة بوصفه واحدا، ونحاول تجنب التناقض. ونستطيع أن نسير فى أى اتجاه من الاتجاهين، فنقوم بتقسيمه أو النظر إليه بوصفه غير قابل للقسمة، ويحق لنا فى الوقت نفسه التوقف عن السير حين نرغب فى عدم الاستمرار... ثم يضيف الأستاذ "برادلى" أن المسألة إذا وصلت إلى هذا الحد فسوف تؤدى إلى تناقضات لا حصر لها.

ويرى الأستاذ "برادلى" هو – نفسه فى المقالات الملحقة لكتابه الأول، وبصورة واضحة، أن تطبيق هذا المبدأ بشكل واضح يبدو ظاهرا فى المفاهيم الميتافيزيقية الخاصة بالزمان، والمكان، والعلية، والنشاط، والذات؛ إذ يتم تعريف كل هذه المفاهيم الميتافيزيقية بطريقة العلاقات فى التفكير، وتتضمن بالتالى مشكلة الوحدة والكثرة. حقيقة أن دراسة موضوع النفس فى الفصلين التاسع والعاشر قد قدمت عرضًا جديدًا للمشكلة وعلى درجة كبيرة من الأهمية، إلا أنها لا تشكل فى رأى الأستاذ "برادلى" قاعدة صلبة لتقديم حل إيجابى للمشكلة. يقول الأستاذ "برادلى": "لقد وجدنا أمورًا كثيرة محيرة فى الواقع، وحاولنا البحث عن حل لها، ولا يجب أن يكون الحل فى رفض هذه المسائل المحيرة أو محاولة الجمع بينها وردها إلى مبدأ واحد نحاول البحث عن حل له "(ص١١٤). عموما لا تشكل عملية الاعتماد على الوعى الذاتى أى قيمة فى تحقيق الانسجام المطلوب بين الوحدة

والكثرة. حقيقة أن الذات تستطيع الجمع بين التعدد والوحدة بصورة معينة إلا أن المشكلة لا تكمن فى عملية الجمع، وإنما فى عدم معرفتنا للطريقة التى تتم بها.

٣- فشل العقل ونجاح المطلق فى حل مشكلة الوحدة والتعدد

على الرغم من العرض التفصيلي لليأس الظاهرى من حل مشكلة الوحدة والتعدد، يقدم لنا الأستاذ "برادلى" فى نظريته عن "المطلق" فى كتابه الثانى حكمًا، بأن فى "الواقع يتم التوافق بين الوحدة والاختلاف، ليس عن طريق تجاهل أحدهما وإنما عن طريق كل مفهوم فى مكانه؛ "إذ يكون" الواقع فى أحد معانيه ذا طبيعة إيجابية تجاه اختلافاته. أى تستطيع اختلافاته أن تتم مادامت لا تتصارع أو تصطدم ببعضها، "ومن جهة أخرى" يجب أن ينتمى الظاهر للواقع، لذلك يجب أن يكون متوافقًا معه وشيئًا مختلفًا عن ما قد يبدو لنا. ولذا يجب أن تكون كتلة الاختلافات الظاهرية المركبة متسقة ومتوحدة؛ لأنها لا يمكن أن تحدث فى أى مكان آخر غير الواقع الذى يحذف دائمًا الاختلافات والفروق. بمعنى آخر إذا كان الواقع فردا، فإنه يكون واحدًا، بمعنى أن طبيعته الإيجابية تضم كل الاختلافات فى انسجام وتناسق خاص(ص١٤٤). "بمعنى أن ما يتصف بأنه واقع يجب أن يقع فى مجال الحساسية". بمعنى ثالث "ما يتصف بأنه واقع يجب أن يكون شيئًا بوصفه جانبًا من كل شعورى واحد، ولا يكون له معنى على الإطلاق إلا بوصفه عنصرًا من هذه الحساسية". ويترتب على ذلك "أن المطلق يعد نسقًا واحدًا" و"وتكوّن محتوياته خبرة حسية". و"لذا ستكون خبرة مفردة شاملة تضم كل شىء، وتضم كل اختلاف جزئى" (ص١٤٧). ويتبع ذلك أن فى "المطلق" لا تفقد هذه الاختلافات التى تبدو محيرة لنا وجودها، ولا تتلاشى هذه الحالات المختلفة التى تبدو لنا فى الشىء والصفة والعلاقة والذات، وكل المظاهر التى تبدو متعارضة أمامنا فى "المطلق". فالمسألة

على العكس من ذلك؛ إذ تظل هذه الاختلافات محافظة على وجودها فى المطلــق. وكل ما هناك أنها تتحول فى الكل إلى نوع من التناسق الداخلى والانسجام بطــرق ليس لدينا معرفة كافية بها. ويمكن القول عن طريق بعض الإشارات التى لدينا عن طبيعة المطلق "إن الحضور المباشر يعطى لنا خبرة بالكل الذى يحوى الاخــتلاف ولا يمكن تقسيمه بالعلاقات". من ناحية أخرى تشير "صورة العلاقات" أو الطريقــة التى نعرفها عن العلاقة "إلى وجود الوحدة" وإلى وجود "تجمع جوهرى وراء كــل العلاقات أو فوقها، وكل يسعى لتحقيق ذاته فى التفــصيلات والتعــدد فــى هــذه العلاقات. "ولا تقدم لنا مثل هذه الوقائع والاعتبارات خبرة، وإنما فكــرة مجــردة". عن وجود "وحدة تتجاوز كل المحتويات الظاهرية المتعددة". "إذ نــستطيع تكــوين فكرة عامة عن خبرة مطلقة تتلاشى فيها كل الاختلافات الظاهرية، وعــن "كــل" يصبح موجودًا بصورة مباشرة فى مرحلة أعلى، وفى الوقت نفسه لا تكون لــدينا أى قدرة كاملة على فهم هذه الوحدة العينية بصورة تفصيلية أو ندرك تفاصيلها".

وتظهر عدم قدرتنا فى "أن طريقة العلاقات فى التفكير" لا تقــدم لنــا شــيئًا محددًا عدا الظاهر أو تحقق الانسجام بين الوحدة والكثرة بطريقة عينية أو تخلــص تفسيراتنا الواضحة للوحدة من التناقضات ومن العمليات اللامتناهية التى ترتبط بها. ويقدم لنا "برادلي" فى الفصل الخامس عشر تحت عنوان "الفكر والواقــع" عرضًــا دقيقًا عن العيوب العامة "لفكر العلاقات" ؛ حيث وضــح "برادلــي" طبيعــة فكــر العلاقات" وفصله الضرورى بين "ماذا" "وهذا"، ولجوئه للعملية اللامتناهية لمحاولة التوحيد مرة أخرى. وانتهى بنتيجة مؤادها "أن العقل يرغب فى الاكتمال الذى يفقد نفسه فيه" مثلما يجرى "النهر ليصب فى البحر" أو تفقد "الذات نفسها فى الحب"؛ إذ يواجه العقل فى كل فعل من أفعاله "الفكر" حين يثبت انتسابه إلى الــذات، ويــدرك طوال الوقت أن "الصفة" ليست وجود "الآخر" الخاص به، وبالتحديد موضوعه، أى الوجود الذى يفكر فيه والذات التى ينسب إليها أفعاله. وهذا الوجود دائمًا ما يتحدى

بسبب "اللاتناهى الحسى" أو تعدد ملامحه الحاضرة التى لا حصر لها جهودنا لتعريفه بحدود فكرية مثالية (ص ١٧٦)، ويتصف بفضل حضوره المباشر بصفة الكائن "المكتفى بذاته"، وهى صفة لا تتسق ظاهريًا مع "اللاتناهى الحسى". لذلك يحاول فكرنا دائمًا أن يحدد هذا الآخر، ويحاول أو يوضح فكريًا كيف أنه على الرغم من كثرة صفاته الحاضرة وتعددها، يمكن أن يظل فردًا واحدًا أو نسقًا من الصفات المتعددة فى وحدة واحدة. وحين يقوم الفكر بهذا العمل يكون - مجبرًا حين يصف "الذات" - على استخدام "صيغة العلاقات"، وهذا ما يؤدى دائمًا إلى استحالة التعبير بصورة فكرية عن الاستقلال الذاتى أو عن الصورة المباشرة التى تنسبها الذات إلى نفسها دائما (ص١٧٨)؛ إذ إن العقل حين يحاول تحليل "الذات" لكى يعرف ثراء محتوياتها. ويستخدم الطريقة نفسها التى يستخدمها لتحليل الأشياء والصفات إلخ... ينتهى دائما إلى "العملية اللامتناهية"، وذلك ما دامت أى علاقة يقوم بتحديدها تحتاج لعلاقة أخرى جديدة حتى يتم فهمها وإدراكها. وإذا ثبت أن علاقات "الذات" الداخلية والخارجية ومحتوياتها عديدة لا حصر لها فمن الصعب إذن أن يكون نسق الصفات المثالية أو محمولات العقل كافيًا "للذات"؛ إذ يتحول "اللاتناهى الحسى" أو المحتويات العديدة التى تقدمها "الذات" فى البداية، خاصة حين نقوم بالتفكير إلى سلسلة لامتناهية واضحة من محمولات العلاقات. وحتى إذا ما تصورنا اكتمال النسق الفكرى أو العقلى "فإنه لا يمكن أن يكون ذاتًا" ؛ لأنه "سيفقد فى هذه الحالة طريقة العلاقات فى التفكير أو منطق العلاقات".

وينتج عن ذلك أن الفكر يرغب فى الاتصاف بالمباشرة والاستقلال الذاتى والفردية الحاوية لكل شيء كغاية له وهدف نهائى بالنسبة إليه (ص ١٧٩). ولما كانت الفردية من المستحيل تحقيقها بطريقة العلاقات فى التفكير، فإن الفكر على الرغم من عدم معرفته لكل صفات الواقع وملامحه يستطيع أن يتعرف عليها بوصفها "الآخر" الخاص به، ويستطيع الرغبة فيها (ص ١٨٠)، بسبب وجودها

الناقص فى داخله، ولا تعد الرغبة فى محاولة إكمالها أمرًا متناقضًا. من جهة أخرى يعد هذا الاكتمال شيئًا مدمرًا للعقل، ويمثل الوصول إلى هذه الغاية نهاية للفكر؛ إذ تجعل المحتوى المثالى يأخذ صورة الواقع ذاته، وتتلاشى الحقيقة الخالصة والفكر الخالص. "وتظل عملية اكتمال الفكر التى تتم من خارج الفكر تمثل الآخر إلى الأبد". ويستطيع الفكر أن يدرك أنه لكى يصل إلى هدفه يجب أن يخرج خارج العلاقات ويبحث وراءها؛ إذ لا يجد فى طبيعته أو داخله أى وسائل أخرى تعينه على التقدم".

ولذلك يحوى مطلقنا الاختلافات بين الفكر والواقع و"ماذا، و"هذا". ويصبح الوعى الذاتى الجزئى ووعيه بذاته فى مواجهة الكل ضمن محتوى خبرة واحدة تضم كل شيء. ومع ذلك يظل الأستاذ "برادلي" مصرًا على أننا لا نستطيع تفسير مثل هذه الخبرة لأنفسنا.

٤-تعريف "برادلى" لما يقبله العقل بالنسبة إلى مسألة الوحدة والتعدد

لقد عبر نقاد "برادلى" دائمًا عن عدم موافقتهم على الوضع الحرج والحساس الذى سببته هذه النظرية لفكرنا المحدود؛ إذ نُجبر على تعريف الواقع بوصفه نسقًا يتحقق فيه الانسجام بين الاختلاف والوحدة. وندرك الواقع فى نفس الوقت بوصفه "خبرة حسية". ولا يتبدد أى تنوع محدود فى الخبرة المطلقة، وإنما تتغير صورته ويتحول فقط". فى حين يرفض "برادلي" بشدة اعتبار أى لحظة من لحظات الخبرة، نبدو فيها قد حققنا من خلال أى عملية فكرية أو من خلال أى نمط من الوعى المباشر نوعًا من الانسجام الواضح بين الواحد والكثرة، بوصفها لا تشكل أساسًا للمعرفة النهائية للطريقة التى تتم بها "وحدة" الواحد والكثرة فى المطلق. ووفقًا لذلك اتجه النقاد أحيانًا لاتهام "برادلي" بالحصول فى مطلقه على الهوية الخالصة بدون

أى اختلافات، كما قد يميلون من جانب آخر إلى التساؤل بنوع من التبرم عن نوع الانسجام الذى يمكن أن يرضى عنه، ولماذا يفترض وجود أى نوع من "الانسجام" بين الوحدة والكثرة على الإطلاق حتى داخل المطلق فى الوقت الذى يرفض فيه كل وسيلة لتحقيق هذا الانسجام أو يتم تعريفه بها؟

وحين اتجه "برادلي" للإجابة فى الطبعة الثانية من كتابه، ناقش فى ملحق خاص مشكلة "التناقض والتضاد" مع إشارة خاصة لأثرها على الموضوع. فظهرت مسألة العلاقة بين نظرية التضاد ومشكلة العلاقة بين الوحدة والاختلاف بوصفها مسألة أساسية فى المناقشة[٧]. يقول "برادلى فى ملحقه (ص ٥٦٢) "لا يمكن أن يصبح هناك شيئان مختلفان بدون وجود نوع من الانقسام الداخلي، ولا يمكن فى نفس الوقت أن تنتمى الاختلافات لنفس الشيء ولنفس الوضع إلا إذا كان الاختلاف قائمًا. قد يبدو ظاهر هذا الاتحاد واقعة قائمة فى حين يراه الفكر تناقضًا. فيشرح "برادلي" أولاً أن "المسألة لا تتطلب مجرد وجود التشابه الذى "لا يمثل للعقل شيئًا". "ولا تقدم عملية تحصيل الحاصل أى حقيقة جديدة على الإطلاق وبأى معنى من المعاني". لا يمنع قانون التناقض إذن وجود التنوع أو الاختلاف". "وإذا منعه تتوقف عملية التفكير ذاتها". لذلك يرى برادلى أن صعوبة المسألة تنشأ من واقعة "أن العقل لا يستطيع التفكير بدون الاختلافات، ولا يستطيع من جهة أخرى صنع هذه الاختلافات. وما دام لا يستطيع القيام بها فإنه لا يستطيع استقبالها جاهزة الصنع من الخارج"، فيبحث العقل دائمًا عن سبب لوجود الاختلاف وعن الخلفية التى ينطلق منها، ولا يستطيع الانتقال من الواقعة "أ" إلى الواقعة "ب" بدون سبب أو القبول بوجودهما مرتبطتين فى الخارج، بوصفه حقيقة مستقلة خارج العملية الفكرية ذاتها. وإذا ما واجه الفكر اختلافًا وتعددًا فإنه "يطالب دائمًا بتحقيق الوحدة" (ص ٥٦٢)". ولذلك حين تظهر واقعة ارتباط كل من "أ" و"ب"، فإن العقل إما أن

---

(٧) انظر الفقرة أ فى الطبعة الثانية ص٥٦٢، مقالة أعيد طبعها من كتاب "العقل وعملية الحذف".

يقبل بوجود ترتيب عشوائى بدون سبب معين، أو يحاول دونما وجود سبب معين وبصورة لا تتفق مع طبيعته أن يوحّد بينهما. ولا يستطيع أحد أن يواجه هذه الصعوبة بالقول إن هناك مركبات معينة موجودة فى الخبرة، توجد بها الوحدة والتعدد معًا بشكل واضح، ويظهر فيها الارتباط بين الواحد والكثرة، وما على العقل إلا أن يشرح محتويات العالم ويفسر أجزاءه فى ضوء هذه المركبات الأساسية، كذلك لا يمكن وجود مثل هذا "الارتباط" الخالص أو وجود "الصلة" وحدها قائمة بذاتها. فحين نجد أى نوع من الوحدة بين اختلافات؛ أى حين نجد مجموعة من الأشياء المختلفة مرتبطة ببعضها، فإننا نجد أيضًا ودائمًا نوعًا من "الخلفية" أو "الأرضية المشتركة" كشرط لوجود مثل هذا الارتباط أو تلك الصلة، لذلك لا توجد "الرابطة" وحدها مستقلة، وإنما توجد معتمدة على شيء آخر، وتظهر للعقل بوصفها القيد أو الصلة التى لا يعرف عنها شيء أو المجهولة بالنسبة إليه؛ لذا فى الوقت الذى يرفض فيه العقل ما هو غريب عن ذاته، ولا يكون نابعًا من طبيعته، يستطيع بوصفه مطلقًا أن يقبل التناقض وعدم الاتساق بوصفه خاضعًا للشروط".

ويعد "مبدأ الارتباط" إذا نظر له بوصفه "مبدأ مستقلاً بذاته مسألة متناقضة بالنسبة إلى العقل" (ص٥٦٥). فبمجرد أن يجعل العقل "عملية الارتباط" موضوعه، فإنه يجب أن يجمع عناصر هذه العملية فى وحدة واحدة. ومع ذلك حين يجد هذه العناصر المختلفة عن بعضها، فإنه لا يستطيع أن يحدها بأى رباط داخلى من ذاته يربطها به مع بعضها، وليس لديه فى الوقت نفسه أى مبدأ للاختلاف الداخلى الذى يدرك به انفصالها عن بعضها البعض. وإذا ما اعترض معترض بأنها تظهر للعقل "مرتبطة مع بعضها البعض" يجيب الأستاذ برادلى "أن المسألة تتعلق بكيف يستطيع العقل أن يفكر فيما جاء إليه". فإذا كان العقل يمتلك مبادئ الربط كجزء من طبيعته الداخلية، أى مبادئ مثل "معًا" "بين" "الكل فى وحدة واحدة"؛ فلن يستطع استخدامها

فى تفسير الربط القادم إليه من الخارج. والحقيقة أن العقل لا يستطيع قبول مبدأ تحصيل الحاصل ومع ذلك يتطلب وجود الوحدة فى الاختلاف والتنوع. من جهة أخرى لا تعد الأشياء المترابطة المقدمة له عبارة عن وسائل للارتباط أو لتحقيق الوحدة. فليست فى حد ذاتها إلا مجموعة من الأشياء الخارجية المرتبطة". لا قيمة إذن أن نطالب العقل بأن يوحد بين الأشياء ولا يتطابق معها"؛ إذ كيف يستطيع العقل أن يوحد بين الأشياء إلا إذا كان لديه طريقة للتوحيد أو منطق للتوحيد؛ إذ يعنى التوحيد بدون وجود مبدأ داخلى أو خلفية باطنية للربط والفصل، أن نجمع الأشياء معًا فى نقطة واحدة وذلك نوع من التناقض الذاتي". "ولا تكون الأشياء متناقضة بسبب اختلافها عن بعضها، وإنما بسبب ظهورها كمجرد مجموعة من الارتباطات"، لذلك مجرد وجود الأشياء مع بعضها "فى المكان أو الزمان يعد مسألة غير مقنعة للعقل وفى النهاية تبدو له شيئًا مستحيلاً. من جانب آخر يجب تجاوز مثل هذه النظرة الخاطئة، فالواقع لا يتناقض مع ذاته على الرغم من اختلافاته وتنوع وقائعه ما دامت وحدتها الحقيقية قائمة فى المطلق.

فإذا ما ظهر السؤال "ما الذى قد يرضى العقل على فرض إمكانية الحصول عليه"؟ (ص ٥٦٨). يوضح الأستاذ برادلى "إذا كانت خلفية "الوحدة" أو الأرضية التى تتم فيها، خارج العناصر التى يتم الربط بينها أو يتم تحليلها بصورة مستقلة عن عناصرها، فإن هذه الأرضية تصبح عنصرًا مستقلاً جديدًا بالنسبة إلى العقل، وتتطلب ذاتها الدخول فى وحدة جديدة"، ثم يضيف قائلاً: ولأن العقل لا توجد به وسائل للربط تنشأ "العملية اللامتناهية". إذا كانت تلك هى المشكلة، فإن حلها يمكن أن يتم لو كانت الاختلافات جوانب مكملة لعملية الربط والتميز، ولا تستقل عن العناصر المختلفة أو تمثل نوعًا من الإلزام الخارجى للعقل. فتكون من عمل العقل ذاته ومن تلقاء نفسه. فتتبدل الأحوال ويصبح كل جانب فى حد ذاته عبارة عن انتقال أو تحول للجانب الآخر، ولا تتأتى عملية الانتقال من الخارج، وإنما تعد

جزءًا جوهريًا من طبيعته ذاتها ومن طبيعة العقل نفسه، ويصبح الكل تحليلا واضحًا بذاته للعقل وتركيبًا لنفسه بنفسه. فلا يكون التركيب عملية خالصة، وإنما يمثل نوعًا من التفسير الذاتي. ويفقد السؤال عن كيف أو لماذا تصبح الكثرة وحدة أو الوحدة كثرة معناه. وليس هناك سؤال عن كيف ولماذا بجانب عملية الوضوح الذاتي، ويمثل هذا "الكل" لاختلافاته فى لحظة واحدة كيفها وسببها ووجودها وجوهرها ونظامها وأرضيتها المشتركة ومبدأ الوحدة والاختلاف. ويؤكد الأستاذ "برادلي" "لا يوجد شيء يتعارض مع قانون التناقض"، ولا تتعارض هذه الوحدة أو هذا التطابق بين المختلفات مع قانون التناقض بل قد تتوافق معه. وإذا كان كل ما نحصل عليه فى النهاية عبارة عن هذا "الكل الكامل والواضح بذاته"، فإن غاية العقل والفلسفة تكون قد تحققت. ومع ذلك لم يستطع الأستاذ "برادلي" القول بحل من هذا النوع أو إثباته. فيقول "بأن قانون التناقض يسبب إشكالات تفوق قدرة العقل ومنطقه"، تحتاج مواجهتها لوجود "كل" خارج العقل الخالص". ومع ذلك لا تستطيع "الهوية المجردة" تحقيق مطالب العقل. "ومن ناحية أخرى لا تستطيع القول إن أى مبدأ أو مبادئ للتعدد فى الوحدة تعد واضحة بذاتها". وبالتالى إذا أردنا البحث عن الوجود بذاته والهوية الذاتية، فإنه لا يتم البحث عنهما فى "الهوية الخالصة" أو عملية ارتداد "إلى مرحلة ما قبل التفكير"، وإنما نبحث عنهما فى "كل يوجد خارج العقل أو وراءه، يشير العقل إليه، ويعد فى الوقت نفسه متضمنًا فيه". "وإذا كانت الاختلافات موجودة فإنها تعد حقيقية وواقعية". ويجب أن تتصف بأنها حقيقية وواقعية بصورة تجعل العقل ينتقل من "أ" أو من "ب" دون أى تميز خارجي لأى منهما. معنى ذلك أن اتحاد كل من "أ" و"ب" يكون نابعًا من طبيعتهما، ويتم داخل "كل" من نفس طبيعتهما أيضًا. وليست كل تناقضات نظرية الظاهر إلا تعبيرًا عن فشل العقل فى تعريف هذا الكل بصورة إيجابية وبنوع من التفصيل.

الفصل الثاني

الوحدة والكثرة فى عالم الفكر أو المعانى الداخلية

تتلخص وجهة نظر الأستاذ "برادلي" بالنسبة إلى مسألة غموض الوحدة في التعدد، والأسباب التى قد دفعته من جهة إلى القول "إن الهوية الحقة لا تكون بسيطة على الإطلاق أو مجردة، وإنما تتضمن اختلافات حقيقية"، وأدت نفس الأسباب من جهة أخرى "إلى الإصرار على أن الخلفية الحقيقية؛ لهذا الاتحاد بين الهوية والاختلاف لا تكون واضحة على الإطلاق لنا أو للفكر، وإنما دائمًا ما نفترض وجودها المسبق وراء الفكر"؛ فماذا نستنتج من هذا القول؟

١- تطوير العقل للمعانى الداخلية

يتمثل تعليقنا الأول فى تكرار ما قاله نقاد الأستاذ "برادلي" أو معظمهم من أن وجود الاختلاف فى الوحدة فى أحد أقسام عقلنا، وإن كان محدودًا بدرجة كبيرة إلا أنه يمثل أهمية كبرى بالنسبة إلينا، وقد وجد الأستاذ "برادلي" الاختلاف فى الوحدة "بوصفه مبدأ" واضحًا بذاته.

ويظهر هذا القسم من العقل حين نقرأ كتاب الأستاذ "برادلي" أو نفحص بدقة عالم العقل، حيث يكون العقل فيه موضوعًا لنفسه، ونلاحظ حركته وعملياته وتناقضاته والتمييزات الداخلية التى لا حصر لها. لقد قدم لنا الأستاذ "برادلي" فى "منطقه" تفسيرًا دقيقًا لحركة الفكر استند فيه إلى ما جاء فى كتابه. ولا يمكن أن أتردد على الإطلاق فى الإقرار بصحة جزء كبير من هذا التفسير وقبوله. قد لا تشكل هذه العمليات الفكرية للعقل كما فحصها الأستاذ "برادلي" بالفعل جانبًا مهمًا

من الواقع أو الحقيقة وتنتسب إلى "الظاهر"، إلا أن المسألة هنا لا تتعلق بقيمة العملية الفكرية فى حياة العالم ودرجة سموها، وإنما فى قيمتها بوصفها نموذجًا للوضوح الذاتى حتى لو كان اتحادًا على درجة كبيرة من التجريد بين الوحدة والكثرة، والهوية واختلاف الجوانب فى عالم موضوعي؛ إذ يعد الفكر أيضًا نوعًا من الحياة، وينتمى إلى عالم الواقع على الأقل مثل انتماء المظاهر الأخرى.

نستطيع فى البداية تطوير "المعنى" الذى نقصده من هذا التعليق بصورة عامة؛ إذ تحتاج التطبيقات الخاصة لوقت طويل. يطلب الأستاذ "برادلي" أن نوضح له حالة تكون الاختلافات فيها "عبارة عن جوانب مكملة لعملية ربط وتمييز". "ولا تكون العملية إلزامًا خارجيًا غريبًا عن العقل، وإنما يقوم بها العقل من تلقاء نفسه؛ أى عبارة عن تحليل وتركيب واضح بذاته يقوم به العقل لنفسه وبنفسه. وقد فشل فى الحصول على أى حالة حين نظر فى عالم الظاهر تعد كافية لتأسيس أى "مبادئ للاختلاف فى الوحدة تكون واضحة بذاتها"، ونود أن نبدأ هنا بمواجهة هذا المطلب. ونسأل عن ما إذا كان قد فسر الحالة التى تعد من أقرب الحالات لبحثه، والتى تتأسس مباشرة على العقل. فحقيقة قد لا يمثل العقل بالفعل كل الوجود أو الواقع، وعليه أن يبحث فى النهاية خارج ذاته عن الآخر الخاص به. ومع ذلك يملك الوجود أو الواقع العقل جنبًا إلى جنب مع المظاهر الأخرى. ويُعتبر الظاهر وفقًا لافتراض "برادلي" الثوب الحيوى للألوهية، إذا ما عنينا بالألوهية فى هذه اللحظة "مطلقه". ويحق لنا استخدام أى قطعة بالية من هذا الثوب والاعتماد على معرفتنا الناقصة لمعرفة لمحة أو إشارة عن الثوب كله. حقيقة قد تكون الإشارة خافتة واللمحة محدودة، إلا أن معرفة ذلك يتوقف على التجربة ذاتها، كذلك لماذا لا نبحث عن السبب الذى يجعل العقل غير قادر على توضيح اتحاد الوحدة والكثرة أو الوحدة والاختلاف فى الحالات التى تبين الخبرة فيها الارتباطات وخلفيتها، بينما

يستطيع أن يوحد بين الوحدة والاختلاف فى عملياته الداخلية؟ وألا يمكن أن يلقى ذلك مزيدًا من الضوء على مشكلتنا النهائية؟

من الواضح أن العقل له دوافعه الخاصة وإلا كيف يقوم بعملية التفكير. وهل هناك من كان يتحدث عن تلقائية العقل ودوافعه الذاتية، وأكد أكثر من الأستاذ برادلى على "أن الفكر يتضمن عملية التحليل والتركيب"؟ والآن يلاحظ الأستاذ "برادلي" أن العقل لا يقنع بموضوعه الخارجى أو بعملية الربط فى الزمان والمكان، بسبب "عدم فهمه للوحدة فى الاختلاف فى هذا الموضوع الماثل أمامه". "ويسعى العقل لتحديد أرضية هذه الوحدة" خاصة فى حالة الشيء أو عالم الصفات والعلاقات أو فى المكان أو الزمان أو أى حالة من حالات عالم الظاهر الأخرى التى تبدو خارج العقل. ويلاحظ أن العقل يفشل فى ذلك دائمًا بسبب عدم قدرته على العمل بدون وجود الاختلافات وفى الوقت نفسه لا يستطيع صنعها" (ص٥٦٢). السؤال الآن هل يعنى "برادلي" الحكم بأن العقل لا يستطيع صنع الاختلافات؟ لقد وضح لنا فى الفصول الخاصة "بالشيء" و"الموضوعات" الأخرى التى تأتى للعقل من الخارج أنه وفقًا للأستاذ "برادلي" لا يصنع الفكر الاختلافات، ويميل إلى قبولها بوصفها حقيقية من خلال الموضوعات الخارجية ما دام ينظر لها بصورة مجردة أى ليس صانعها ويميل لقبولها جاهزة الصنع.

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن كيف يمكن للعقل أن يعرف أنه لا يستطيع صنع اختلافات معينة، ويتجه للتسليم بها وقبولها دون الاشتراك فى صنعها عن طريق حركته، وأن هناك اختلافات معينة أخرى يعرف وحدتها الداخلية حين يصنعها؟ فحين يشرع العقل فى حل مشكلة يكون له هدفه الذى يشكل فى الوقت نفسه "وحدة" لا تأتى له من الخارج، وإنما تتطور من الداخل أثناء عملية التفكير. وبعد محاولة حل المشكلة وتحقيق الهدف يجد العقل نفسه فى مواجهة موقف محير،

فما الذى يراه العقل وفقًا لمذهب الأستاذ "برادلي" سببًا مشكلاً لجوهر هذا الموقف المحير؟ يرى العقل أن "الفرض" القائل بوحدة كل من "أ" و"ب" (حيث من المفترض أن كلاً من "أ" و"ب" هما اختلافان خارجيان فى الوقت الذى يكون الفرض نفسه قد تم تطويره فكريًا إلى مجموعة من النتائج أو تم استنتاج نتائجه عن طريق الحركة الباطنية للفكر)، إما أن يؤدى إلى نتائج مختلفة تتعارض مع بعضها البعض بصورة مباشرة أو يؤدى وفقًا للضرورة المنطقية والداخلية إلى "عملية لا متناهية"، بمعنى آخر إلى مجموعة لامتناهية من النتائج المختلفة. وفى كلتا الحالتين وبالإضافة لحيرة العقل بالنسبة لكل من "أ" و"ب"، فإنه يرى أيضًا نوعًا من "الاختلاف" الذى لا يكون قائمًا فى كل من "أ" و"ب"، وإنما اختلاف ضرورى قد تم تطويره عن طريق حركة العقل الخاصة. فعرف العقل أن هدفه الخاص قد طور هذا الاختلاف؛ إذ قد تطور "الفرض" حول كل من "أ" و"ب" (بمعنى أن بينهما "علاقة" أو أنهما صفتان أو جوهران أو مهما كان الفرض) من داخل ذاته نفسه أو حين يفكر العقل فيه مجموعة معينة من الجوانب الداخلية العديدة. فإذا ما تساءلنا عن كيف أدرك العقل أو اكتشف واقعة تطوير "الفرض" لهذه الاختلافات؟ فإن الإجابة الوحيدة عن طريق عملية "الانعكاس". فيقوم العقل بتطوير معناه عن طريق عملياته الخاصة. بمعنى آخر وبلغتنا عن طريق "المعنى الداخلي" لهذا الهدف. ربما يؤدى الفرض إلى نوع من التناقض الذاتى حين يحكم على طبيعة كل من "أ" و"ب". وفى هذه الحالة، وحين يتم النظر إلى "الفرض" فى حد ذاته وبصورة منفصلة تماما عن كل من "أ" و"ب" ذاتهما وبوصفه موضوعا للانعكاس، فإنه يبدو متضمنًا لحكم يتصف بالصواب والخطأ فى وقت واحد، سواء كان هذا الحكم يخص "أ" أو "ب" أو كليهما. ولما كانت الحقيقة تختلف عن الزيف، فإن من يرى أن فرضًا معينًا يتضمن من خلال تطوير "معناه الداخلي" تشابه صواب وخطأ تفسير الواقعة الخارجية المفترضة أى عدم التفرقة بين صوابها أو بطلانها، فإنه لا يلاحظ حقيقة تتعلق بكل

من "أ" و"ب"، وإنما تخص المعنى الداخلى للفرض ذاته ووحده، أى أنه لاحظ واقعة داخل دائرة حركة الفكر ذاته، واختلافًا قد قام العقل بتطويره من تلقاء نفسه ومن ذاته.

حين يؤدى "الفرض" إلى "عملية لامتناهية" ويقال "إن انقسامًا لا متناهى" قد يظهر فى عالم العلاقات المدركة والصفات. ولا يوصلنا مبدأ "هذا الانقسام الذاتي" إلى أى نهاية ص (٣١)، ويقال "إن كثرة الاختلافات داخل "العلاقة تؤدى إلى عملية لا متناهية" (ص ١٨٠). فالآن وحين يرى العقل أن كل ذلك يعد نتيجة ضرورية لطريقة "العلاقة فى الفكر"، فإنه يرى واقعة حاضرة الآن داخل عالم أفكاره ونتيجة واضحة بذاتها لمحاولة تعبيره عن هدفه وتفكيره. وحين نقول إنه على الرغم من الاختلاف، يعد "هدف" الفكر فى كل حالة من هذا النمط هدفًا عقليًا، وإنه الهدف الذى يبحث عن خلفية الصلة بين "أ" و"ب"، كما أن "الانعكاس" يرى أن هذا الهدف الواحد، إذا ما ترك لتطوير ذاته ينقسم ويصبح متعددًا، ويعبر عن هويته الخاصة فى مجموعة مختلفة من الجوانب. وحين يرى الفكر هذه النتيجة التى انتهى إليها جهوده، ويراها بوصفها نتيجة ضرورية وكلية، ترتبت على طريقة الاعتماد على العلاقات فى التفكير، ألا يحق لنا القول إن العقل لا يرى على الأقل فى هذا المثال الارتباط بين الهوية والاختلاف فقط، وإنما يرى أيضًا كيف يتصلان ببعضهما، وكيف يعبر كل منهما عن ذاته فى الآخر؟

نستطيع الآن أن نتغلب على فشلنا فى فهم العالم الخارجى، ونتحول إلى نجاحنا فى محاولة اكتشاف شيء عن الحركة الداخلية للفكر. فلا تتجلى قيمة جهلنا فى ملاحظة معرفتنا الضئيلة (ما دمنا نشعر به دائمًا فى كل لحظة من لحظات حياتنا) وإنما حين نبدأ فى تقدير مدى ما يمكن معرفته أو ما نستطيع اكتشافه. نريد أن نعرف كيف يمكن لأى "وحدة" أن تتطور إلى كثرة، وإن كنا قد بدأنا نتلمس

طريقنا إلى هذه المعرفة، ألا يحق لنا الاستمرار فى تطوير هذه البصيرة التى جاءت إلينا؟

ننتهى بذلك إلى أن تفسير الأستاذ "برادلي" إذا كان صحيحًا، ويكون فعلاً "مبدأ الاختلاف فى الوحدة" فى حالة المعنى الداخلى لأفكارنا، فى حالات عينية عديدة "واضحًا بذاته"، فإن من الأفضل أن نزيد معرفتنا بهذا المبدأ. ويجب أن نلاحظ أن هذا الاتحاد بين الواحد والكثرة فى الفكر، يجب أن تكون واقعة واضحة فى العالم إذا كان هذا الاتحاد بديهيًا وواضحًا بذاته، ولا يمكن أن يكون واضحًا بذاته إلا إذا صح تفسير "برادلي" وكان تفسيرًا منطقيًا.

٢-المبدأ العقلى المسئول عن العمليات اللامتناهية: تعريف العملية التكرارية فى الفكر.

يزداد هذا المبدأ العقلى وضوحًا كلما تقدمنا فى التفكير وانعكاس الفكر على ذاته. ويمكن القول إن الأمثلة المهمة التى يظهر فيها مبدأ "الانقسام اللانهائي" فى عرض السيد "برادلي" والذى يمثل المبدأ الرئيسى للتطور الداخلى للكثرة من الوحدة يمكن مراجعتها كلها فيما يلي: "إذا كان هناك ارتباط" معين جاء إلينا من الحس، وبدأ العقل يضع "فرضًا" يفسر به هذا "الارتباط"، فإن عملية "الانقسام" الناتجة لا تحدث للارتباط الأصلى بل للمعنى الداخلى لهذا الفرض. فيعد الفرض واقعة من وقائع الحياة الفكرية. يقول الفرض: "يتم تفسير "الارتباط" بوصفه علاقة تجمع حدّيها فى وحدة واحدة". ويفكر العقل هكذا لاعتقاده أن هذا الفرض يحقق معناه كاملاً، ثم يلاحظ العقل بعد ذلك "أن علاقتنا بمجرد تعريفها قد أصبحت حدًا فى علاقة جديدة". بصورة أكثر تفصيلاً يقول السؤال الأساسى "ما هى وحدة" كل من "أ" و"ب"، يجيب الفرض "تكمن وحدتهما فى علاقتهما "ع"؛ لأن حدّى العلاقة

مرتبطان ومتحدان بهذه العلاقة". حينئذ يقول النقد الانعكاسى للعقل "إن إضافة الحد "ع" بوصفه الرابطة المثالية بين "أ" و"ب"، لا ينظر إليهما بوصفهما موضوعين خارجين وإنما بوصفهما حدين لعلاقة مثالية، ولهذا نكون قد أعدنا تكرار الموقف الأصلى الذى بدأنا به فى المركب المفترض الذى قد يتكون من (ع وأ) أو (ع وب) أو (أ ع ب)، فحين كان كل من "أ" و"ب" موضوعين فى الفكر. كانت هناك حاجة لرابطة تربط بينهما، ورأينا من الضرورى النظر لهما بوصفهما حدين يرتبطان بعلاقة بينهما، وتم وضع العلاقة "ع". وبذلك أصبحت "ع" بمجرد وضعها موضوعًا جديدًا من موضوعات الفكر، وأصبحت حدًا للسبب نفسه الذى جعل كلاً من "أ" و"ب" يتم النظر إليهما بوصفهما حدين. ولما كان المبدأ الرئيسى يقول إن موضوعات الفكر إذا اختلفت وتم التوحيد بينهما، يتم النظر إليهما بوصفها حدودًا فى علاقة، فإن عمليتنا الفكرية يجب أن تلاحظ أنه إذا كان "أ" و"ب" حدين يتم الربط بينهما، فإن "ع" أيضًا يحق لها بوصفها حدًا أن يتم الربط بينها وبين "أ" أو "ب" أو كليهما، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ويمكن تلخيص ما سبق إلى ما يلي: تعيد عملية التفكير التى نتحدث عنها نوع "الموضوع" المثالى فى صورة جديدة؛ أى تعيد بناء "الموضوع" الذى عن طريقه تحاول أن تبدل نفسها إلى صورة جديدة أكثر قبولاً. ويؤدى تغيير الموقف إلى إعادة وضع نفس الموقف المراد تغييره، بمعنى آخر يكرر الحل المقترح المسألة بصورة جديدة. ولذلك يمكن تسمية العملية الفكرية التى تحدث عملية "تواتر" أو "عملية تكرارية"، تعيد وضع الموقف الذى أدى إلى ظهورها فى حالة جديدة أو وضع جديد، وتكرر الموقف نفسه الذى قد انطبقت عليه بصورة جديدة.

تعد الملاحظة التى يمدنا بها "الانعكاس" عن الطبيعة العامة لأى عملية فكرية متواترة أو تكرارية من عمليات الفكر على درجة كبيرة من الأهمية لفهم

مسألة الوحدة والكثرة. ونريد أن نجد حالة من الحالات التى تقوم فيها "وحدة" معينة بتطوير اختلافاتها من داخل ذاتها، ونعرف ما الذى يمكن أن يشكل مثالاً واضحًا نستطيع تأمله، غير ما تقدمه لنا العملية الفكرية التى حين تنطبق على موقف معين، تقوم بالضرورة وبطريقة نستطيع تتبعها بإعادة وضع نفس الموقف الذى تنطبق عليه فى صورة جديدة؛ إذ تعد هذه العملية واقعة كائنة فى العالم تبدأ بالواحد ثم تقوم بتطوير الاختلافات. لنترك مؤقتًا ولفترة من الوقت مسألة العلاقة بين "أ" و"ب" ما دمنا ننظر لهما بوصفهما واقعتين من وقائع الحس أو من الوقائع الخارجية ويظهر ارتباطهما لنا بوصفه ارتباطًا خارجيًا. ونستطيع العودة لها بعد أن نكون مستعدين لفهم أسرارها. فلقد وجدنا شيئًا أكثر وضوحًا الآن يتمثل فى العملية الفكرية التكرارية التى حين نقوم بتطبيقها، نلاحظ قيامها بتطوير مجموعة من النتائج المتعددة من هدف واحد عن طرق إعادة تكرار الموقف الذى تنطبق عليه بصورة جديدة. لنفرض أن العملية الفكرية "س" تمثل إحدى العمليات الفكرية التى تقوم بها عقولنا للتعبير عن هدف واحد. ولندع "س" تنطبق فى أى موقف معين على إحدى العمليات المثالية التى يقوم بها عقلنا، فما دامت "س" تعبيرًا عن هدف واحد يمكن انطباقها على أى مادة أو موضوع. ونرمز لهذه المادة بالرمز "م"؛ ودعنا حين نفكر نفترض ملاحظة النتيجة المنطقية الضرورية من عملية تطبيق "س" على "م" ؛ أى نتيجة التعبير عن هذا الهدف المعين "س" فى هذه المادة "م". وملاحظة نتيجة تحقيق الانسجام المثالى للمادة "م" مع الهدف "س" تؤدى إلى ظهور مادة جديدة فى الفكر وهى "م١"، ثم ملاحظة أن "م١" إذا نظر إليها بوصفها موضوعًا يتم التفكير فيه أو أحد محتويات العقل التى يتم التفكير فيها، تقدم نفس الموقف أو المناسبة التى قدمتها المادة "م" لتطبيق الهدف "س". ونلاحظ بعد ذلك أن تطبيق العملية "س" على الموضوع "م١" يؤدى إلى ظهور المادة "م٢" بمعنى أن فى المادة "م٢" توجد المناسبة مرة أخرى لتطبيق العملية "س"، ثم نلاحظ أخيرًا

أن هذه السلسلة من العمليات لا نهاية لها، وحتى تكون متسقة مع طبيعتها لا يمكن أن تكون متناهية. وهكذا يمكن القول إن هذه العملية تقدم لنا نموذجًا لكيف تنتج الكثرة من الوحدة. فلقد رأينا فى حالة خاصة كيف تطورت السلسلة اللامتناهية "م" و"م١" و"م٢" بوصفها سلسلة من الوقائع المثالية المتعددة من تطبيق هدف واحد أو الهدف "س" على المادة المناسبة "م"، وكيف تم تطويرها بصورة داخلية ضرورية بوصفها معنى الموضوعات "م١" و"م٢" وبوصفها فى الوقت نفسه معنى للعملية "س" ذاتها، وليس مجرد رابطة تأتى من خارج العقل وتربط بين موضوعاتها.

قد يظهر الاعتراض الأول، بأن "العملية الفكرية" تعد صورة من صور النشاط التى شوّهت نار النقد التى أشعلها "برادلي"، وبالتالى تظل طبيعتها لغزًا غامضًا، كما قد يظهر الاعتراض الثاني بأنه ما دامت العملية المفترضة "س" تعد واقعة، وتعد مادتها أو موضوعها "م" واقعة أخرى فى عالم الموضوعات المثالية، فإن علاقة العملية "س" بالموضوع "م" تعد علاقة غامضة مثلها مثل أى علاقة أخرى، ولن نستطيع أن نفهم على الإطلاق كيف تتم العملية "س" أو نعرف كيف حولت المادة "م" إلى "م١" أو كيف تظل العملية "س" كما هى حين يتم تطبيقها على المادة "م١" بعد تطبيقها على المادة "م". وأخيرًا قد يظهر الاعتراض الثالث بأن كل تفسير قد قدمناه للعملية الفكرية "س" وللسلسلة اللامتناهية من الموضوعات "م" و"م١" و"م٢"، يعتمد على عنصر الزمان فى العملية. وما دام الزمان قد اعتبره السيد "برادلي" رابطة غامضة للمركب اللامتناهى، وبالتالى يعد فتحًا لعالم الظاهر، فإن كل ما سبق من التفسيرات يصبح لغزًا غامضًا. وتتمثل إجابتى عن كل هذه الاعتراضات السابقة فى أن كل المحاولات التى أقوم بها، أحاول البحث عن "الوضوح الذاتي" للعملية التكرارية للفكر تمامًا مثلما وجد الأستاذ "برادلي" "الوضوح الذاتي" فى أمثلته المختارة، والتى شكلت أساسًا لرفضه لعالم الظاهر. إن ملاحظة الأستاذ "برادلي" بتضمن "العملية اللامتناهية" فى طريقة معينة للتفكير،

وبالتحديد الطريقة التى يعتمد فيها الفكر على العلاقات، تعد ملاحظة صحيحة بالنسبة إلى الحالات التى أوردها. وأتفق معه فى أن هذه العملية تظهر فى اعتماد الفكر على العلاقات، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه لماذا تعد هذه العملية صحيحة؟ تمثل الإجابة فى أن رؤية "لا تناهى العملية" يعود إلى اتصاف هذه العملية الفكرية "بالتكرارية"؛ إذ تعتمد طريقة العلاقات فى التفكير على إعادة بناء نفس الموقف المرغوب تفسيره خلال المرحلة السابقة، برده إلى نوع من الوحدة البسيطة؛ أى إعادة بناء الهدف من العملية فى موقف جديد. فتتمثل الصعوبة الأولى للعملية فى أنها تكون غير مرتدة إلى وحدة معينة، بينما تعود الصعوبة الثانية منطقيًا وليس نفسيًا إلى أن العملية تظهر بوصفها شيئًا متضمنًا بالضرورة، ويؤدى تطبيق العملية نفسها على فرض تحققه لإعادة صياغة الموقف السابق من جديد. لذلك لا تعتبر هذه "العملية اللامتناهية" مجرد سلسلة من الحوادث الزمنية، وإنما بوصفها نوعًا من التطوير لما قد يقصده عقل معين أو فكر فى حالة معينة. ولا أحكم بوجود "نشاط" معين واضح، إنما بوجود نوع من الضرورة المنطقية لسلسلة معينة من القضايا الضرورية أو اللازمة. فالمعنى الحقيقى للهدف "س" الذى يتم التعبير عنه فى المادة أو الموضوع "م" يؤدى منطقيًا لظهور المادة "م[1]" الذى يتطلب أن يتم النظر إليه من منطق المساواة فى ضوء الهدف نفسه "س"، وبالتالى يفترض وجود المحتوى أو الموضوع "م[2]" وهكذا. لذلك لا يعتمد تفسيرنا على نظرية عن كيف يكون الفكر بوصفه "نشاطًا" جزءًا ممكنًا من العالم على الإطلاق. ولا أحاول الآن تفسير الطبيعة الباطنية للعملية التى تتحدث عنها من وجهة نظر نفسية مثلاً، أو أن أعتبر متيافيزيقًا العملية الزمنية مسألة واضحة بذاتها فى هذه الحالة، وإنما بالرغم من الأسرار والمسائل الغامضة من حولنا مازلنا نستطيع أن نرى ما نراه. وأعتقد أنه فى الوقت الذى لا ندرك فيه معنى الفكر كاملاً أو نلم بجميع جوانبه أو نعرف كيف يوفق مادته وموضوعاته مع أهدافه أو نعرف معنى

الزمن الحقيقي، نظل ندرك أننا نقوم بالتفكير، وأن لفكرنا معناه الداخلي، وهذا التفكير يقوم بإعادة صياغة الموقف الذى تحاول العملية الفكرية تفسيره أو فى بعض الحالات تحويله فى صورة جديدة، وكل ذلك يظهر لنتيجة ضرورية وواضحة بذاتها وتتم من تلقاء نفسها، وحين تتحول المادة "م" عن طريق العملية "س" لكى تصبح "م١" أو "م٢"، وهكذا، وتظهر بوصفها سلسلة لامتناهية من النتائج للعملية التكرارية للفكر، فإننا لا ندرك حدوث ذلك فقط، بل ندرك أيضًا لماذا يحدث. وإذا لم ندرك ذلك فلن نستطيع معرفة شيء فى عالم الظاهر أو الواقع، ولا نستطيع حينئذ إدراك علاقة الوحدة بالكثرة؛ لذلك تقدم لنا هذه الحالة صورة واضحة لعلاقة الواحد بالكثرة.

وهكذا نجد أن تعميم العملية التى قال بها الأستاذ "برادلي" جعل النتيجة التى توصلنا إليها مثمرة وأكثر إيجابية. فهناك "عمليات تكرارية" فى الفكر أو يتصف بها الفكر، وتتضمن حين تحدث عمليات لامتناهية؛ فهل تقود مثل هذه العمليات إلى نتائج تكون دائمًا سلبية ولا جدوى منها؟ هل يعد اتحاد الواحد والكثرة الذى ينتج عنها لا قيمة له، أم يكون هذا الاتحاد صورة من التكوين العام للواقع أو الوجود؟

تتمثل أول إجابة قد تتبادر إلى الذهن فى أن مثل هذه العمليات تعد من المسائل المألوفة فى العلوم الخاصة بالرياضيات، وتمثل أساسًا ضروريًا لكل الأبحاث الإيجابية المهمة. وإذا ذكرنا بعض الحالات الخاصة من هذه "العمليات اللانهائية" سنكتشف أن "الفكر التكراري" إذا ما تم اعتباره منهجًا مثاليًا للوصول للنهائية وليس عاجزًا عن الوصول إليها، يصبح جزءًا مهمًا من حياة العلوم الدقيقة والنتائج المتطورة التى تتصف بالأهمية وقيمها فى إثبات الوجود.

تعد "سلسلة الأعداد" النموذج الكلاسيكى أو التقليدى لعمليات الفكر التكرارية أو التواترية، فتؤدى "العملية التكرارية" أولاً إلى تطوير حدود هذه السلسلة،

وبالتالى تجعل عملية عد الموضوعات الخارجية، وكل ما يترتب عليها فى علمنا الإنسانى أمرًا ممكنًا، كما تظهر قيمة العملية التواترية الثانية، والتى تتأسس على العملية الأولى فى القوانين التى تحكم العملية المسماة بعملية "جمع" الأعداد الصحيحة. وأخيرًا تظهر عملية تواترية ثالثة فى القوانين التى تحكم عملية "الضرب"(٨)، وبالتالى تعد سلسلة الأعداد نفسها وفقًا لهذه الطبيعة التكرارية للعمليات الفكرية عملية "لامتناهية"، ولا تكون نتائج عمليات الجمع والضرب أو القيم الناتجة للأعداد المختلفة لامتناهية فقط، وإنما قابلة لعمليات تركيبية وتجميعية لامتناهية أيضًا، وتعد صفات الأعداد نفسها بصفة عامة لامتناهية فى العدد. لا يحزن العالم الرياضى على هذا "الانقسام اللامتناهي" لمفاهيم الأعداد، وإنما يعتبره ضروريًا، ويرى الأعداد نفسها كمخزن لكل النتائج الجديدة والجميلة والإيجابية التى تنتج من دراسته لطبيعتها الجوهرية.

فإذا كان العلم الرياضى يبدأ أبسط تركيباته نتيجة للعملية التكرارية، فلا عجب إذن أن كل تطور جديد قد حدث فى العلم الرياضى مثل نظريات الأعداد السلبية والكسور، والأعداد المركبة والصماء، والسلاسل اللامتناهية والنتائج اللانهائية، وعمليات التحليل ونظرية الدوال، يعتمد على مثل هذه العملية التكرارية، وبه كثير من المفاهيم والنظريات والنتائج التى جاءت من ملاحظة ما يحدث حين يقوم الفكر بتكرار عملية من عملياته أو يقوم بإعادة التعبير عن إحدى عملياته

(٨) يتم تحديد المعنى الواضح لاعتبار "سلسلة العدد" نفسها نتيجة لعملية تكرارية فى الفكر وفقًا للتفسير العام الذى قدمه "ديديكند" "Dedekind". حقيقة تعد عمليتا "الجمع" و"الضرب" فى أى حالة خاصة قد نجمع فيها أو نضرب العدد "٥" أو العدد "٧" مثلاً عمليات تنتهى بإيجاد الناتج النهائي، ولذلك تعد من العمليات المنتهية وليست عمليات تكرارية، إلا أن قوانين "الجمع" و"الضرب" (مثل قانون الارتباط مثلاً)، وعلاقة هاتين العمليتين ذاتهما ببعضهما البعض وبالنسق العددى نفسه، تعتمد فى جانب منها على واقعة أن نتيجة كل عملية جمع أو ضرب للأعداد الصحيحة تعد فى ذاتها عددًا صحيحًا ومحددًا وفريدًا، وذلك بوصفه عددًا قابلاً للدخول فى تكوين مجموعات جديدة ونتائج أخرى.

السابقة بصورة جديدة، ويفقد جزءًا كبيرًا من قيمته وأهميته بالنسبة إلى العلم الرياضى إذا لم تكن هناك مثل هذه العمليات التكرارية والعمليات اللامتناهية.

ينصب اهتمامنا حول القيمة الميتافيزيقية لهذه العمليات التكرارية للفكر، وعلى الرغم من القيمة الكبرى للنماذج الرياضية العديدة للنمط الذى تتحدث عنه من العمليات التكرارية، فمن المهم التعامل مع نظريتها العامة حتى يمكن تحديد نتائج العملية التكرارية والفكر التواتري، سواء حدث فى العلم الرياضى أو فى أى عملية فكرية أخرى من عملياتنا الفكرية ومجالات الفكر الأخرى.

وأقترح البدء أولاً بتوضيح طبيعة أى عملية تكرارية للفكر ونتائجها المثالية، ثم مناقشتها من الناحية النظرية. وبعد ذلك نحاول تطوير ما يرتبط بها من المفاهيم وما يمكن تسميته بالطبيعة الإيجابية لمفهوم "التعدد اللامتناهي" أو "الكثرة اللانهائية". وسنرى فى هذا المجال كيف توجد حالات على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة إلى نظرية الوجود؛ حيث يتطلب فيها أحد الأهداف المفردة كثرة عديدة لتحققه ومجموعة من الأجزاء التى لا يمكن أن تعد كثرة محدودة، دون أن تضمها للهزيمة المباشرة للهدف الذى يحقق ذاته. لن نحاول الهروب من نتائج مثل هذا الاكتشاف بالقول بأن الهدف الذى يكون من هذا النمط يعد متناقضًا ذاتيًا أو أن هذا اللامتناهى يعد فاسدًا[٩]، بل المسألة على العكس من ذلك؛ حيث سنجد أن هذه الأهداف، تعد الوحيدة التى نستطيع من خلالها تعريف الاهتمامات الأساسية للإنسان فى الكون، والوحيدة التى يمكننا تعبيرها من تفسير كيف يتحقق الانسجام بين الواحد والكثرة على الإطلاق، أو كيف يحصل الوجود على فرديته ونهائيته أو يمكن أن يوجد أى شيء على الإطلاق. ونستطيع القول – بعد توضيح كل ما سبق

---

(٩) اللامتناهى الفاسد Dasschlecht unendlich . (المترجم)

- وبصورة إيجابية - أن مفهوم التعدد اللامتناهى فى الوحدة الذى تؤدى إليه مثــل هذه الحالات مفهوم يتسق مع ذاته، ويحقق التعريف الصحيح لنظريتنا فى الوجود.

الفصل الثالث

نظرية عن مصادر أى عملية تكرارية للفكر ونتائجها وطبيعة الأنساق ذاتية التعبير

نبدأ هذا الفصل بالتوضيحات والأمثلة، ولن نفترض مسبقًا كيف ترتبط هذه التوضيحات بالطبيعة العامة للأشياء؛ إذ إن كل ما نعرفه منذ البداية أننا ربما نتعامل فى كل مرة مع مظهر خادع للأشياء. نريد أن نعرف فقط كيف يتطلب هدف مفرد من أهداف الفكر لكى يحقق تعبيره الكامل عددًا لامتناهٍ من الحالات حتى تصبح المسألة محصورة بين أمرين، إما أن يفشل فى تحقيق تعبيره الكامل أو يحتوى نسق الوقائع الفكرية الذى يعبّر عن نفسه فيه على مجموعة متعددة لامتناهية من الوقائع "لن نبحث الآن فيما إذا كان مفهوم" الكثرة اللامتناهية مفهومًا متناقضًا ذاتيًا فى حد ذاته، وسنترك ذلك لمحاضرة لاحقة[١٠].

---

(١٠) تعتمد مناقشة الأمثلة والمفاهيم الخاصة بالكثرة والتنوع على المؤلفات الحديثة فى أدبيات الموضوع. ويعد "جورج كانتور" من المؤلفين المتأخرين الذين عالجوا مشكلتنا من الناحية الرياضية. ويمكن الرجوع إلى كتاباته الأولى التى تم جمعها فى كتاب "Acta mathematica" الجزء الثانى لمعرفة نظريته المشهورة عن "درجات الكثرة اللامتناهية" ومناقشاته الرياضية الخالصة لمشكلته. ليس لدينا الوقف الكافى لعرض نظريته الخاصة "بأنواع الكثرة اللامتناهية"، إلا أنها تعد ذات أهمية كبيرة لتشكيل مفهوم "اللامتناهى المحدد". كذلك كتب "كانتور" عن الجوانب الفلسفية لهذه المشكلة ذاتها سلسلة من الموضوعات المختصرة فى دورية الفلسفة والنقد الفلسفى اللانهائى الرياضى Zeitschrift Fun Philosophie und philosophische kritik: مجلد ٨٨، ص ٢٢٤، ومجلد ٩١، ص٨١ ومجلد ٩٢، ص٢٤٠، ثم أعاد "كانتور" صياغة الحوليات الرياضية "Mathematische Annalen" مجلد رقم ٤٨، ص٤٨١، ومجلد رقم ٤٩، ص ٢٠٧. وتعد النتائج التى توصل إليها "كانتور" من الموضوعات الأساسية فى المراجع الرياضية مثل نظرية "دينى للدوال وجرفبر"، وتم تلخيص النتائج العامة التى توصل "كانتور" إليها فى مقالة ملحقة لكتاب "كانتور" Nnfini Mathematique الذى

١ - معنى النسق ذاتى التعبير أو التمثيل:

إن الأساس الذى نعتمد عليه لهذا التفسير الأولى لتطور الكثرة اللامتناهية من التعبير الخاص لهدف مفرد، يمكن القول إنه مستمد من العالم الخارجى الذى مازلنا لا ندرك كيف ترتبط أشياؤه العديدة، ولا يتم اعتمادنا على هذا الأساس بسبب هذا الجانب الغامض منه، وإنما فى أنه يوفر لنا الفرصة للقيام بمجموعة معينة من العمليات التكرارية للفكر التى نرغب فى تتبع معناها الداخلي.

نعرف جميعًا الخرائط والرسومات المتشابهة مثل الرسوم البيانية التى يقصد بعناصرها المرسومة عليها أو بالموضوعات المثبتة فيها، أن تطابق عن طريق علاقة واحد بواحد عناصر معينة موجودة فى موضوع خارجي[(١١)]. ودائمًا ما يقصد بالخريطة أن تشابه خطوطها الجزء الذى يتم رسم الخريطة له، وتبدو مقنعة حسيًا للفرد القائم بعملية الرسم، أى أنه هناك تشابه حسى بين الجزء المصور

صدر فى باريس عام (١٨٩٦). فى الصفحات من ٦٠٢ إلى ٦٥٥ من هذا العمل، ويعد هذا العمل فى حد ذاته من أهم المعالجات الحديثة للمشكلات الخاصة بمفهوم "اللامتناهي". ويعتبر الكتاب الثالث من جزئه الثانى من أهم الكتب التى يجب أن يهتم بها كل من يسعى لمعرفة "التناقضات" التى تنسب عادة إلى مفهوم "الكثرة اللامتناهية"، كذلك عرض دم بوريل (Borel) للنتائج التى توصل إليها "كانتور" يتصف بدرجة شديدة من الدقة فى كتابه "دروس فى نظرية الوظائف" "Feconssurla theorie des functions" الذى صدر فى باريس عام ١٨٩٨.

ويأتى "ديدكند" (Dedekind) ويقف بجانب "كانتور" فى عملية تحلل المشكلات الرئيسية حول "العدد" و"الكثرة"، كما تأسست معظم المناقشات السائدة حول طبيعة "الإنسان المعبرة عن ذاتها" على ما جاء فى كتابه "ما الأعداد، وما تكون؟" (١٨٩٣) "Was Sind und was Sollendiezahlen". انظر أيضًا المناقشات القيمية "للعمليات التكرارية للفكر" التى عرضها "ليبس" "G.F.Lipps" فى دراسة "فوندت" (Wundts Studien) المجلد الرابع عشر سنة ١٨٩٨، كذلك الملاحظات المهمة التى قدمها "بونكرية" (poincare) عن طبيعة التفسير الرياضى فى كتابه "مراجعة للميتافيزيقا والأخلاق" ١٨٩٤ ص ٣٧٠. كما سيتم الإشارة إلى مراجع أخرى فيما بعد.

(١١) انظر المناقشة العامة لموضوع "التطابق" فى المحاضرة السابقة.

وصورته على الخريطة. ويمكن القول إنه لا توجد وسيلة حسابية دقيقة يمكن لها تحقيق التناظر بين الخريطة وما تصوره أو نحسم بها أى خلاف بينهما. ومع ذلك نستطيع القول إن مقدرتنا على رسم خطوط الخريطة تعد صحيحة، إذا أمكن المقارنة بين الخريطة والجزء المنقول عن طريق علاقة التناظر أى علاقة نقطة بنقطة بين السطح المنقول والخريطة الممثلة له. وإذا ما تم إدراك المكان أو المادة بوصفها أجزاءً غير قابلة للقسمة ولا تتجزأ، فإن من الممكن نظريًا رسم خريطة صحيحة، إذا ما افترض المرء صنعها من وحدات مكانية نهائية أو أجزاء مادية نهائية قد تم ترتيبها بصورة تناظر بعلاقة واحد بواحد الأجزاء النهائية التى تستطيع أى ملاحظة كاملة أن تميزها على السطح المنقول؛ فإذا كانت "أ" مثلاً الموضوع المرسوم أو المصور و"أ١" يرمز للخريطة، فإن هذه الخريطة تعتبر صحيحة وكاملة إذا كانت خطوطها المرسومة تطابق "أ" فى تفصيلاتها الجزئية، بحيث يناظر أجزاء "أ" المتمثلة فى "ب" و"ج" و"د" و"س" (سواء بوصفها أجزاءً مادية صغيرة مكونة للموضوع أو بوصفها علاقات بين أجزائه أو بوصفها علاقات بين (أقسام الموضوع) الأجزاء "ب١"، و"جـ١" و"د١" و"س١"، الموجودة على الخريطة "أ١".

بعد إدراكنا لكل ما سبق دعنا نحاول رسم خريطة نموذجية بهذا المعنى السابق الذى أدركناه وفقًا لشرط واحد نشترطه يتمثل فى أينما كان فى إمكاننا رسم الخريطة، فإن من الممكن رسمها أينما نرغب. فماذا تكون النتيجة إذا حدث أن اخترنا رسم هذه الخريطة على جزء من السطح الذى تقوم هذه الخريطة بتصويره؟ وما الذى يترتب على هذا الافتراض؟ ولمزيد من التوضيح للفكرة، لنفرض أن جزءًا من سطح "إنجلترا" قد تم تسويته وتجهيزه لرسم خريطة لكل الدولة الإنجليزية عليه؛ أى رسم خريطة على جزء من الأرض البريطانية يمثل بصورة عامة كل الأرض الإنجليزية. واضح منذ البداية أن ذلك لا يمثل مشكلة على

الإطلاق أو يسبب أى نوع من الحيرة. وستوضح أى خريطة عادية يـتم رسـمها لإنجلترا على جزء من الأرض الإنجليزية بصورة معينة ملكية هذا الجـزء مـن الأراضى البريطانية لما يمثل كل الأرض البريطانية. أما إذا فرضنا أن هذا التماثل الذى نقصده يجب أن يكون دقيقًا بالمعنى الذى سبق عرضه فى الفقـرة الـسابقة، ويجب أن يناظر كل خط أو علامة طبيعية أو صـناعية علـى خريطـة إنجلتـرا المرسومة على جزء من سطح الأرض البريطانية بكل دقة وبالتفصيل كل خـط أو علامة تكون موجودة على الأرض البريطانية، فإن المسألة لم تعد تتعلـق بعمليـة رسم الخرائط، وإنما بطبيعة المعنى الداخلى لهدفنا الجديد مـن رسـم الخريطـة، ونشعر بأننا أصبحنا أمام مشكلة جديدة.

تتضمن هذه الدقة فى التمثيل أو الإنابة موضوع لموضوع آخر وفقًا لمسألة الرسم، ما قد يسميه الأستاذ "برادلي" بمشكلة "الهوية فـى الاخـتلاف"، فتتـضمن خريطتنا لإنجلترا، والتى تم رسمها على جزء من سطح الأرض الإنجليزية تطورًا لامتناه وخاصًا لنمط خاص من الاختلاف داخل خريطتنـا؛ إذ لابـد أن تحتـوى الخريطة حتى تكون كاملة وفق القاعدة السابقة وكجزء من تكوينها - على "صورة تمثلها وتمثل محتوياتها" - كذلك يجب أن تحتوى هذه الصورة الممثلة للجزء الذى يحتوى على الخريطة، لكى تكون دقيقة على صورة لذاتها وهكذا إلى ما لا نهايـة. لذلك يجب أن نفترض أن المكان الذى تشغله الخريطة التى رسـمناها بأنـه قابـل للقسمة اللامتناهية حتى إن لم يكن متصفًا بالاستمرارية[١٢].

فإذا ما نظر شخص يتصف بدقة الإدراك على الخريطة المرسـومة علـى جزء من سطح إنجلترا، سيجد أن هناك صورة تمثل إنجلترا بمقياس رسم كبيـر أو

---

(١٢) فى مناقشة سابقة عن مفهوم "الاستمرارية" تم ربطه بمفهوم "القسمة اللانهائية"، ولم يعد المفهوم قـابلاً للخلط من قبل علماء الرياضة فقط. "فالاستمرارية" تتضمن القسمة اللانهائية والعكس ليس صحيحًا.

صغير توجد فوق جزء محدد من الأرض البريطانية. ويتفق هذا الرسم التخطيطى مع الأرض البريطانية الحقيقية، ويجد فى الوقت نفسه وعلى جـزء مـن سـطح الخريطة نفسها وبمقياس رسم أصغر صورة تمثل تلك الخريطة الخاصة بـإنجلترا قد تم رسمها فى جانب صغير من سطح الخريطة الأولى. وسوف يبدو هذا الجزء الصغير من سطح الخريطة محتويًا بدوره على نفس التفاصيل السابقة بمقياس رسم أصغر على نفس الخطوط، وبالتالى يكون محتويًا على صورة أصـغر لإنجلتـرا وهكذا بدون توقف فكل رسم يحوى آخر بداخله يصور فيه الرسم الأول.

أعرف تمامًا أن وجود هذه الكثرة من الخرائط داخل الخرائط مسألة لا يمكن تحقيقها ماديًا أو عمليا، وأن هذه الخريطة المثالية، إذا ما تم النظر إليهـا بوصـفها خريطة كاملة، سوف تزج بنا فى كل المشكلات الخاصة بمسألة الانقسام اللانهائى للمادة أو للمكان. كل ما أود توضيحه أن هذا المُلاحظ الحاذق الذى قـد افترضـت وجوده، إذا ما رأى فى أثناء تفحصه للخرائط المتداخلة فى بعضها. عـدم احتـواء أحد هذه الخرائط على أى تصوير جديد للخريطـة الـسابقة أو يمثـل الموضـوع الأصلي، سيدرك على الفور أن القاعدة التى سبق شرحها لـم يـتم تنفيـذها أو أن مصادر القائم بالرسم قد نضبت أو أن الخريطة المصورة لسطح إنجلترا ليست تامة أو كاملة. من ناحية أخرى يمكن أن نلاحظ أن هذا التعدد للخرائط داخل الخـرائط، والذى قد يشكل وجوده فى العالم لغزًا غامضًا إن جاز هذا التعبير، لن يمثـل فـى جانب من جوانبه لغزًا أو سرًا على الإطلاق لأى فرد أو ملاحـظ يفهـم "الهـدف الواحد" الكامن فى سلسلة الخرائط كلها. فمن يفهم الهدف من رسم خريطة لإنجلترا على سطح الأرض البريطانية والغاية من صنع هذه الخريطة بدقة، يـدرك تمامًـا لماذا يجب أن توجد خريطة داخل خريطة، ولماذا لا توجد داخل سلسلة الخـرائط داخل الخرائط نهاية تتسق مع المطلب الأساسي. وإذا تم النظر رياضـيًا للمـسألة، نجد أن السلسلة اللانهائية للخرائط داخل الخرائط، إذا ما تم رسمها وفقًا للـصورة

التى حددناها، ستتجمع حول نقطة محددة يمكن تحديد موضعها بدقة كاملة، كما يعد هذا التعدد من الناحية المنطقية مجرد تعبير عن هدف أو خطة مفردة واحدة يتمثل فى "دعنا نرسم داخل إنجلترا وعلى جزء من سطحها خريطة دقيقة بكل تفاصيل خطوط سطحها الحقيقى وتضاريسه وحدوده"، وبذلك تصبح علاقة الواحد بالكثرة واضحة، على الرغم من غموض معظم الجوانب الأخرى للمسألة، ونستطيع أن نرى بالتحديد إذا ما تم تحقيق الهدف الواحد سيتضمن سلسلة لا متناهية من الخرائط.

تعاملنا حتى الآن مع هذا المثال الذى ضربناه بوصفه متضمنًا لعملية تطورية ومتكررة وتحدث على سلسلة من المراحل. ولا يمكن أن تنتهى بدون الاعتراف بفشل الهدف الأصلي؛ فإذا افترضنا الآن أننا قد غيرنا من طريقة حديثنا. وفرضنا بصرف النظر عن ماذا نعنى بفعل "يوجد"، أن هناك من يعتمد على مصدر موثوق فيه أو سلطة معينة كسلطة "الوحي" مثلاً، وأكد لنا هذه الحقيقة الخاصة بالوجود؛ أى "أنه يوجد داخل إنجلترا خريطة مرسومة على جزء من سطحها تمثل كل الأرض البريطانية". ولنفرض قبولنا لهذا الحكم، وحاولنا اكتشاف المعنى الحقيقى المتضمن فيه. نلاحظ فورًا أن هذا الحكم القائل " إن جزءًا من سطح الأرض الإنجليزية يصور بطريقة كاملة وصحيحة وعلى نطاق أصغر كل سطح المملكة المتحدة" لن يعنى مجرد محاولة لرسم الخرائط، وإنما الوجود المستمر لعدد لامتناه من الخرائط من النمط الذى تم وصفه فى المملكة المتحدة. ويتم الحكم بوجود كل السلسلة اللانهائية والتى لا حصر لها بوصفها واقعة حقيقية وموجودة. ولا حاجة هنا لملاحظة رفض الأستاذ "برادلي" لمثل هذا الحكم بوصفه متناقضًا ذاتيًا، وأنه مثال نموذجى لنوع الأبنية اللامتناهية الذى جعله يرفض المكان والزمان، وكل الأشياء التى رفضها بوصفها مجرد مظاهر أو تخص عالم الظاهر. ومع ذلك من الضرورى أن أوضح سواء ظللنا على عهدنا بالإيمان بالوحى

المفترض أو وافقنا الأستاذ "برادلي" فى رفض الحكم بوصفه مستحيلاً، سيتضمن إيجابتنا أو شكنا فى رؤية أن الهدف المقصود من رسم الخريطة التى نتحدث عنها، يتضمن بالضرورة فقط هذا التعدد اللامتناهى للتكوين الداخلي. كما سنرى أيضًا كيف ولماذا يرتبط الواحد بالكثرة اللامتناهية من الناحية الصورية على الأقل فى عالم العقل. حقيقة تعتبر كل من "الخريطة" وإنجلترا بوصفها مجرد موجودات مادية من الأشياء المنتمية لعالم "الروابط الخارجية الخالصة"، إلا أن الشيء الواحد الذى لن يأتى لنا من الخارج، وإنما من الداخل ويكون واضحًا بذاته، يتمثل فى أن الهدف الواحد أو الخطة؛ أى الخطة التى تتحقق بالخريطة الكاملة لإنجلترا والمرسومة داخلها وعلى جزء صغير من سطحها، ستتضمن فى بنيتها بالضرورة إذا تم التعبير عنها بصورة صحيحة، سلسلة من الخرائط داخل بعضها بصورة لا تجعل أى خريطة منها يمكن أن تمثل الخريطة الأخيرة فى السلسلة أو تشكل نهايتها.

وهكذا تقترح هذه الطريقة فى رؤية الموضوع أنه حين تتعلق المسألة بالتعريف لسنا مرغمين على النظر لعمليات البناء فقط بوصفها عمليات متلاحقة لكى يتم تعريف السلسلة اللانهائية أو تحديدها. ويمكن تعريف العملية التكرارية للفكر بأنها تلك العملية التى إذا تم التعبير عنها بصورة كاملة، ستحوى فى المجال الذى تم التعبير عنها فيه، كثرة لامتناهية من الوقائع المترتبة بصورة متسلسلة تناظر الهدف المقصود، وبذلك يردنا هذا التفسير إلى النظرية، وينقلنا من المثال البسيط إلى عالم النظرية العامة.

٢- تعريف نمط الأنساق ذاتية التعبير

لنفرض أن هناك عملية تكرارية فكرية أو أن هناك "معنى فى العقل يتضمن محاولة التعبير عنه مثل هذه العملية التكرارية؛ أى لنفرض أن هناك "معنًى داخليًا" من معانى العقل، إذا ما حاولت التعبير عنه بمجموعة من الأفعال المتلاحقة، تتطلب الأفكار المثالية والمعطيات التى تبدأ التعبير عنه، وكجزء من معناها معطيات جديدة تقدم تعبيرات جديدة لنفس المعنى، ثم تتطلب هذه المعطيات الجديدة ذاتها معطيات جديدة أخرى وهكذا. فإذا ما حاولت التعبير عن هذا المعنى مثلاً فى سلسلة من الأفعال المتتالية تحصل على سلسلة من النتائج مثل "م" و"م١" و"م٢"...إلخ، والتى لا يمكن أن تتوقف إلا إذا توقف التعبير عن الهدف بطريقة معينة. الأمر الذى يجعل هذه السلسلة من المحاولات دائمًا ما ترتبط فى عقولنا بإحساس بخيبة الأمل والشعور باليأس، وبالتالى قد يبعدنا عن إدراك القيمة الحقيقية للعمليات الفكرية التكرارية[١٣]. دعنا نحاول تجنب مثل هذا الشعور بالتوقف عن

(١٣) يعد مصطلح "التكرار الفارغ" من التعبيرات التى كان "هيجل" يرددها دائمًا بالنسبة إلى مثل هذه السلسلة من الأفعال، ويوجد هناك نوع من الصحة فى رفض أى عملية معينة بسبب الشعور بالتعب والإرهاق من جانب الشخص القائم بها. ولقد بدأ "بوزا نكويت" منطقه بالفعل فى الجزء الأول ص١٧٣ بمناقشة متعمقة للعدد والسلاسل اللامتناهية بوضع "مثال" قصد به فقط مدى القلق والتعب – الذى يتم الشعور به فى أثناء حالة البحث إلى ما لا نهاية وراء الهدف الذى نسعى إليه. وأوافق "بوزا نكويت" (Bosanquet) حين يطالب فى (ص ١٧٣) بأن يكون عنصر "الكلية فى التعبير حاضرًا" فى كل عملنا الفكرى بوصفه المعيار النهائى لصحته. يجب أن يصل موضوعنا قبل توقفنا عن تأمل طبيعته الحقيقية إلى الصورة النهائية والكلية فى التعبير عن معناه. ومع ذلك – وكما سنرى بعد لحظة – أن المسألة تتعلق بمدى إمكانية أن تكون الكلية الموضوعية والواقعية؛ أى التعبير الكامل عن المعنى أن تكون فى الوقت نفسه تمثل التعبير الواضح عن هذا المعنى الداخلى، وتسمح بعد وجود عملية أخيرة من تلك العمليات المتتالية نحاول أن نعبر به عن هذا المعنى الداخلى، إذ سريعا ما نشعر بالتعب والملل من قيامنا بمثل هذه المجهودات والمحاولات التى لا نهاية لها. أيمكن القول إن الواقع النهائى والمعنى الكلى للوجود يفشل فى التعبير بالتفصيل عن كل معنى هذه العمليات؟

تعريف "النسق الكلى للوقائع" الذى يؤدى وجوده إلى تحقيق التعبير الكامل عن هذا المعنى الواحد وإلى تجسده. ويجب النظر إلى الطبيعة العامة لمثل هذا النسق بوصفها قابلة للتعريف الإيجابى، ونستطيع تبديل تعريفنا السابق للنسق؛ فلا نقول "إن النسق لا يكون له عدد نهائى أو ينتهى بعملية نهائية إذا ما تم تكوينه تدريجيا بسلسلة من المراحل المتتالية"، وإنما نستطيع وصفه الآن كما يلى:

١- يتصف النسق بأن كل عنصر مثالى فيه مثل العنصر "م" و "م١" أو أى "م" عمومًا فى السلسلة كلها، يناظر عنصرًا آخر واحدًا فقط فى نفس السلسلة أو النسق، ويكون تاليًا لهذا العنصر السابق من حيث الترتيب. ويمكن اعتبار هذا العنصر الثانى فى الترتيب مشتقًا من العنصر الأول عن طريق عملية تكرارية. كما يمكن اعتباره أيضًا على علاقة بسابقه، تشبه علاقة الخريطة المرسومة بموضوعها الذى تصوره، ولذلك يمكن تسميته بأنه "صورة" العنصر السابق أو نائبه أو الممثل له.

٢- تعتبر كل "الصور" متميزة وواضحة. ما دامت العناصر كلها يكون لها صور تنوب عنها أو تمثلها، ولا يكون النسق الذى تعبر فيه العملية التكرارية فى النهاية عن نفسها نسقا، إلا إذا كان كل عنصر فيه مشتقًا من العنصر الذى قبله مباشرة، أو يكون العنصر التالى مباشرة والوحيد للعنصر الذى يسبقه.

٣- يوجد على الأقل عنصر واحد "م" من النظام. لا يكون ممثلاً لأى عنصر آخر على الرغم من أنه يكون ممثلاً أو له عنصر آخر يمثل صورته. ولذلك لا يكون النظام كله ممثلاً وإنما نسبة منه فقط. ولذا يمكن أن نعتبر هذا النسق بالنسبة إلى موضوعنا معبرا عن نسق ذاتى التعبير من الداخل أو بصورة أكثر دقة معبرًا عن ذاته بنسبه منه أو بجزء منه. ونستطيع القول بصفة عامة عن هذا النسق كله إنه إذا تم النظر لعناصره المرتبة م ، م١، م٢.. إلخ، لن يكون هناك بالفعل عدد آخر فى السلسلة الناتجة. ولذلك يتم تعريف النسق بأنه نسق لامتناه إذا

كان من أنساق التعبير الذاتى. ولما كان نسق "التمثيل الذاتى لأى نظام من الوقــائع يكون قابلاً للتعريف بوصفه هدفًا داخليًا مفردًا، قبل اكتشاف أن هذا الهدف يتضمن سلسلة لا نهائيــة مــن العناصــر، نــستطيع أن نــستخدم كمــا فعــل "ديديكنــد" (Dedekind)[١٤]. المفهوم العام الخاص "بنسق التعبير الذاتى" الذى نتحدث عنــه كوسيلة إيجابية لتعريف ما نقصد "بالنسق اللامتناهى" أو بكثرة العناصر وتعــددها. ولتحقيق ذلك نستطيع تعميم الفكرة التى توضحها الخريطة الكاملــة لإنجلتــرا؛ أى تعميم المثال الذى قد أشرنا إليه سابقًا.

لا يعتبر التعريف الإيجابى الجديد لمفهوم "اللانهائى" ذا أهمية محــدودة؛ إذ يعرف المفهوم العادى "اللامتناهى" بالنظر إلى بعض السلاسل المستمرة إلى مــا لا نهاية من الوقائع المتتالية عن طريق ملاحظة أن هذه السلسلة لا تحتاج إلى نهايــة أو على الأقل لوجود نقطة تنتهى إليها، ثم القول بعد ذلك "إن السلسلة التى لا نهاية لها تسمى حينئذ لامتناهية". ولقد عرّفنا نحن أنفسنا فى دراستنا الآن كــل عملياتنــا اللامتناهية بهذه الطريقة السلبية. فى حين أن تعريفنــا الجديــد لنهائيــة أى نــسق يستخدم حدودًا إيجابية وليست سلبية. ويعد مفهوم "النيابــة" أو محاكــاة موضــوع لموضوع أو تصوير موضوع لآخر مفهومًا إيجابيًا. وإذا ما تم تطبيقه على عناصر النسق "أ" على شريطة اعتبار أن الصورة "أ"، أو الممثل للنــسق "أ" ذاتــه، يــشكل عنصرًا أساسيًا من النسق "أ" ذاته. ويثبت النسق "أ" إذا ما تم تعريفه بوصفه قــادرًا على أن يمثل نمطا خاصًا من التمثيل الذاتى، يحتوى إذا ما كان موجودًا على عدد لانهائى من العناصر. لذلك مهما كانت النتيجة أو القيمة الميتافيزيقيــة للموضــوع المثالى الذى يتم تعريفه، يظل منهج التعريف له ميزته وأهميته التى يمتاز بها عن

---

(١٤) ديديكند (١٨٣١-١٩١٦) : عالم ألمانى كتب "الثبات والأعداد اللاعقلية" ١٨٧٢ (وما هى الأعداد وما ينبغى أن يكون) ١٨٨٨، وأسهم فى تطوير علم الحساب. (المترجم)

التعريف السابق أو المنهج السابق(١٥). ولعله من الأفضل أن نشير إلى التفسير الأصلى الذى قدمه "ديديكند" لهذا المفهوم من خلال الفقرة اللاحقة:

"يسمى النسق "س" لامتناه حين يشبه هذا النسق أحد العناصر المشاركة فيه أو جزءًا صحيحًا من أجزائه أو عنصرًا من عناصره(١٦). وإذا جاء الوضع على العكس من ذلك يسمى "س" نسقًا "متناهيًا" أو محدودًا.

تقول النظرية: "توجد أنساق لامتناهية"(١٧).

البرهان: تعد كل أفكارى أى التعبير الكامل عن "س" وعن كل الأشياء التى يمكن أن تكون موضوعات فى عقلى لامتناهية(١٨)؛ فإذا كانت "س الجزئية" يمكن

---

(١٥) لقد تمت ملاحظة تعارض هذه الصفة الإيجابية للكثرة اللامتناهية حين تستدعى الضرورة "رؤية أحد الأنساق اللامتناهية أكبر من نسق آخر" أو بوصفه حاويًا لنسق آخر بوصفه جزءًا منه. ولقد شعر "أرسطو" بهذا التعارض بالفعل" "فى كتاب الطبيعة الثالث" الفصل الخامس، كذلك أخلاق "أسبينوزا" الجزء الأول الفقرة الخامسة عشرة الحاشية؛ حيث الحل المعروف بأن اللامتناهى الحق لا يكون قابلا للقسمة وليس له أجزاء أو كثرة من العناصر. وتم الإصرار على وضوح هذه الصفة الخاصة بالكثرة اللامتناهية عند "بولزانو" (Bolzano) فى "تقائض اللامتناهى" (١٨٥١). وأكد كل من "كانتور" و"شارلزبيرس" فى أمريكا" على أهمية هذا الجانب من الكثرة اللامتناهية، كذلك بين "ديديكند" كل نظريته عن مفهوم العدد على تعريف "الكثرة اللانهائية" أو "النسق اللانهائى" بهذه الحدود الإيجابية بدون وضع تعريف سابق لأى عدد من الأعداد، انظر المرجع السابق الإشارة إليه الفصل الخامس فقرة ٦٤ ، ص ١٧.

(١٦) عرف "ديديكند" فى بعض المراجع العلمية التى ألفها أن النسقين يتشابهان إذا أمكن المقارنة بينهما بعلاقة واحد بواحد بين أى عنصرين مماثلين أو مختلفين. وكذلك إذا تم تعريف جزء صحيح أو نسبة مشتركة من النسق بوصفها قد تم إنتاجها بغياب بعض عناصر الكل أو استبعادها.

(١٧) "Es gi bt unendiche Systeme" توجد أنساق لامتناهية، وتعنى عبارة "Es gi bt" الألمانية هنا التعبير عن الوجود داخل عالم التعريفات الرياضية الصحيحة. ولذلك يعد مفهوم الوجود المقصود هنا المفهوم الوجودى الثالث من قائمة المفاهيم الأربعة التى عرضنا لها.

(١٨) تعنى كلمة "Totality" هنا "الشمول أو الكل"، وترمز "س" لكل عالم الفكر"، وترمز "س الجزئية" لعنصر من العناصر المكونة لعالم الفكر، وترمز "س" للفكرة المعبرة عن أى عنصر جزئى من عناصر "س"، وترمز "س١" لصورة النسق "س"؛ أى "س١" صورة كلية للنسق "س" الكلى. (المترجم).

أن تكون موضوعًا من موضوعات فكرى، تعد هى نفسها عنصرًا من "س". وإذا ما تم رؤية "س" بوصفها (نائبة) أو ممثلة للصفر "س الجزئى"، فإن الصورة "س١" للنسق "س" التى يتم التعرف عليه هنا، يتصف بأن الصورة "س١" عبارة عن جزء مشترك أو نسبة صحيحة من "س"، ما دامت هناك عناصر فى "س" (مثلاً ذاتى الخاصة)، تكون مختلفة عن كل فكرة جزئية "س١"، والتى لا تكون ضمن محتوى "س١". وأخيرًا يبدو واضحًا أنه إذا كان "أ" و"ب" عنصرين مختلفين فى النسق "س"، فإن صورتيهما "أ١" و"ب١" تكونان مختلفتين أيضًا، لذلك تكون صورة "س" واضحة ومتشابه. وبذلك يكون "س" حسب التعريف لامتناه.

لقد تم تعريف "لا نهائية النسق الفكرى" وتم إثباته بدون عمل أى إشارة واضحة لعدد عناصره. ويعد تحول هذا "العدد" إذا تم النظر إليه بصورة سلبية لكى يصبح عددًا لا متناه أى كثرة ليس لها حد نهائى بالنسبة "لديديكند" نتيجة يتم إثباتها فيما بعد أى نتيجة لاحقة لتعريف "اللانهائى" أو "اللانهائية". لذلك لا يتم إثبات عدم تناهى الفكر أو لاتناهى عالم أفكارى بعدم قدرتى السلبية على تحديد فكرة نهائية أو حد نهائى لهذا العالم، وإنما بفضل قدرتى الإيجابية على تصوير كل فكرة من أفكارى أى "س الجزئية" بالفكرة "س" الجديدة. ومن الواضح أن "المتناهى" وليس النسق "اللامتناهى" هو ما يظهر هنا بوصفه موضوعًا للتعريف السلبى. إذ لا يستطيع النسق المتناهى أن يتم تمثيله بصورة كافية عن طريق علاقة واحد بواحد وتطبيقها على أحد عناصره الأساسية(١٩). على أية حال يعد تطور الكثرة

---

(١٩) لقد تمت الإشارة إلى تبديل وضع "المتناهى" و"اللامتناهى" عند الأستاذ "فرانز ماير" (Franz Meyer) فى محاضرته الافتتاحية فى مدينة "توبنجن" بعنوان "اللانهائى" " Zur lehre vom unendlichen". كما تمت الإشارة أيضًا فى نظرية "كيرى" (Kerry) إلى "ديديكند" فى كتابه "نظرية فى حدود التصورات". وظهرت أيضًا عند "بولزانو" (Bolzano) فى كتابه "تناقض الأنساق اللامتناهية". وقد اقترب فى أمور كثيرة من "ديديكند". أثبت وجود "اللامتناهى" بطريقه تشبه طريقته وإن كانت أقل دقة، كذلك "شرودر" (Schroeder) فى مقالته "حول تعريفين لمفهوم "اللامتناهى"

اللامتناهية من العناصر الفكرية من الهدف الإيجابى الواحد من المسائل الواضحة فى تعريف "ديديكند".

٣- مزيد من التوضيح لنمط الأنساق ذاتية التعبير.

لابد أن تواجه فكرة مفهوم النسق الذى يمكن تمثيله أو تصويره عنصرًا بعنصر من جانب أحد أجزائه الأساسية، بأنها فكرة غير منطقية ومتناقضة. ولذلك يجب قبل الحكم على المفهوم أن نستحضر فى عقولنا بعض التوضيحات لمدى تطبيقه للنماذج التى قد ينطبق عليها. وتبين المقارنة بين هذه النماذج أن الأنساق المناظرة لذاتها من النمط الذى نتحدث عنه، إذا كانت مجرد مظاهر فمن الواضح أنها مظاهر تستحق الدراسة. وقد تجعلنا بعض المفاهيم القليلة التى قد تنتمى - بصورة أو بأخرى - لهذا النمط الحالى نتريث قليلاً قبل رفضنا للتعريف بوصفه متناقضًا مع ذاته.

تشكل سلسلة الأعداد الصحيحة بوصفها موضوعات مدركة نسقًا ذاتى التعبير، وينطبق ذلك أيضًا على كل الأنظمة العديدة للرياضيات (الأعداد السالبة،

(١٨٩٨) يؤكد على التمييز بين التعريفات الإيجابية والسلبية. لا جدوى منه من وجهة نظر المنطق الصورى. ويرى أن التعريف الذى قدمه الأستاذ "شارلزبيرس" للأنساق اللامتناهية وعرضه فى الجرنلك الأمريكية للرياضيات فى المجلد السابق ص٢٠٢، يبدو معادلاً لتعريف "ديديكند" من الناحية المنطقية بالرغم من أنه يبدو عكسه. إذ قد بدأ الأستاذ "بيرس" فى عرضه المشار إليه من "النسق المتناهى" وليس من النسق اللامتناهى، وقد يبدو "شرودر" محقًا فى أن التفرقة بين التعريفات الإيجابية والسلبية لا مكان لها فى المنطق الصورى. ومع ذلك لا يمكن إنكار أن هذه التفرقة بين الإيجابى والسلبى لها دلالتها الميتافيزيقية المهمة. فحين تبدأ بالمفهوم الإيجابى لمفهوم "اللامتناهى" كما فعل "ديديكند"، لا تحتاج أن تفترض مسبقا وجود الكثرة "المعطاة من الخارج"؛ أى الكثرة الخارجية، وإنما تقوم بتطوير هذه الكثرة من المعنى الداخلى لأى هدف مفرد واحد. بينما كان "شارلزبيرس" فى تعريفه الموازى للأنساق المتناهية يفترض مسبقًا وجودها (الكثرة) بوصفهما وقائع معطاة من الخبرة. ونحن نسعى عمومًا لتطوير الكثرة من الواحد.

والأعداد الجذرية، والصماء، والحقيقية والمركبة). كما تعد كل الأنساق الرياضية المستمرة والمنفصلة اللامتناهية مشابهة للأنساق ذاتية التعبير. ولما كانت الموضوعات الرياضية لا تمثل الأهمية الفلسفية لمفهومنا، فإن لدينا مفهوم الذات الذى درسه "برادلى" بالتفصيل وحكم عليه بوصفه ظاهرًا. ويمكن القول بالفعل إن "الذات" إذا كانت بالفعل شيئًا قائمًا فمن المؤكد أن تعبيرها النهائى (وليس المقصود طبعا حياتنا النفسية التى نحياها لحظة بلحظة) يعد نسقًا ذاتى التعبير. ويتقرر مصيرها الميتافيزيقى مع إمكانية وجود مثل هذا النسق. حقيقة استخدام "ديديكند" مفهوم عالم أفكارى" بوصفه مثالاً نموذجيًا للنسق "اللانهائى"، وقال بالعلاقة المهمة بين مفهوم الذات، والصورة الرياضية المسماة بسلسلة الأعداد. كذلك يمكن القول إن التعبير الكامل عن الوجود كله بوصفه موصوفًا أو محددًا أو بوصفه قابلاً للوصف وللتحديد شكّل بالمعنى الذى نقصده نسقًا ذاتى التعبير. فمن الواضح أن مفهومنا الرابع للوجود يعرف المطلق "بوصفه نسقا ذاتى التعبير، كذلك وعلى الرغم من خوف الأستاذ "برادلى" من "اللانهائى"، ورفضه لمفهوم "الذات" بوصفها مقولة نهائية، كان مجبرا على وصف "مطلقه" بوصفه نسقًا ذاتى التعبير من النمط الذى نتحدث عنه. وإذا ما حاول تغيير نظرته هذه لن يكون هناك مطلق أو أى شيء حقيقى أو واقعى على الإطلاق. باختصار أى نسق يستطيع المرء أن يثبت عنه شيئًا عقليًا أو فكريًا، يكون إما نسقًا ذاتى التعبير بالمعنى الذى نقصده الآن أو يكون بوصفه جزءًا من العالم الواقعى قد تم اختياره تعسفيًا ومجرد جزء تجريبى محدد من هذا النسق، لا يمكن فهم وجوده بعيدًا عن النسق ككل.

وإذا كانت التفسيرات اللامتناهية أو اللامحدودة كما قال الأستاذ "بوزانكيت"[٢٠] (Bosanquet) ينقصها "الكلية"، فإن هذه الأنساق ذاتية التعبير التى

---

(٢٠) انظر منطق "بوزانكيت" (Bosanquet) ص ٣٠ وما بعدها.

تعد صورها أجزاء من موضوعاتها، تعد الأنساق الوحيدة التي يمكن وصفها "بالكلية". فهي وحدها الذى يتصف تعريفها بالإيجابية. وتعتبر الأنساق المتناهية ذات تعريفات سلبية ولا تتصف بالإيجابية فى جميع الأحوال، إلا بفضل علاقتها باللامتناهى الشامل الذى تنتمى إليه وبالمعنى الذى نقصده أى إلى الأنساق ذاتية التعبير[٢١]. كذلك وكما بدأنا نرى أنه لا يتم توضيح الوحدة الحقيقية بين الواحد والكثرة إلا عن طريق العمليات التكرارية للفكر، ولا تعبر هذه العمليات عن نفسها إلا فى أنساق من النوع الذى نتحدث عنه.

لابد من دراسة كل نموذج من النماذج التى ذكرناها بشيء من التفصيل لإلقاء مزيد من التوضيح حول هذه المسائل. فأولا بالنسبة إلى نسق الأعداد وبدون الخوض فى الأصول المنطقية، تشكل الأعداد الصحيحة ما يسميه "كانتور" الكثرة المحددة. ونستطيع التمييز بين العدد الصحيح وغير الصحيح. فليس "الواحد ونصف أو القانون الخلقى أو رائحة الوردة" عددا، فى حين أن موضوعا (مثل العدد عشرة أو عشرة آلاف أو عدد العصافير على الشجرة) يعد عددا صحيحا أو عينيا. لذلك يستطيع العالم الرياضى حين يتم النظر للأعداد الصحيحة بوصفها أعدادا مجردة، أى بوصفها أعضاء فى سلسلة مثالية معينة قابلة للتعريف حسابيا، أن ينظر لها جميعا بوصفها كيانات معطاة بفضل تعريفها الكلى، وبالتالى تمييزها الواضح عن كل موضوعات الفكر الأخرى[٢٢]. وتصبح هذه الأعداد إذا نظرنا لها

---

(٢١) لقد سبق أن وضع "شارلزبيرسى" كما شرحنا من قبل تعريفًا إيجابيًا ودقيقًا وكاملاً للنسق "المتناهى"، ولكى نعرف معنى مثل هذا التعريف لابد أن نفترض مسبقًا وجود كثرة من الموضوعات الخارجية المعطاة. فى حين لكى نقوم بتعريف "عالم الأفكار" أو كما سنرى فيما بعد حين نعرف "العالم الواقعى" لا نفترض مثل هذه الكثرة من الموضوعات، وإنما نفترض مسبقا وجودًا داخليًا مفردًا لا يمكن الاستغناء عنه، وبالتالى ينساب النسق اللامتناهى من ذاته.

(٢٢) تعد مسألة كيف يتم تعريفها من المسائل المنطقية المهمة التى سنعود إليها فيما بعد. ولقد تم العثور على تعريف "كانتور" "للكثرة المحددة" أو (Menge) أو (ensemble) فى الترجمة الفرنسية لكتاب

بوصفها معطاة وموجودة كائنات من النمط الذى يقول به تعريفنا الثالث للوجـــود، ونستطيع الاعتراف بها بوصفها كائنات موجودة، ولا نسأل عن ما إذا كـــان مـــن الممكن اعتبارها كائنات موجودة وفقًا لمفهومنا الرابع للوجود.

تشكل الأعداد بطرق لا حصر لها أنساقًا ذاتية التعبير من النمط الذى نتحدث عنه. أى تستطيع الأنساق العددية كما لاحظ معظم العلماء الذين درسوا المسألة، إذا ما نظر لها فى كليتها أن تدخل فى علاقة تناظر واحد بواحد مـــع أى جـــزء مـــن أجزائها الأساسية الداخلة فى تركيبها. وإذا ما نظر للأعداد بوصفها كـــلاً معطـــى فإنها تشكل سلسلة منظمة لانهائية، يكون بها حد أول ثم حد ثانى ثـــم حـــد ثالـــث وهكذا. فالأعداد الزوجية مثل "٢" و"٤" و"٦" ...إلخ تشكل سلسلة مرتبة لامتناهيـــة ولها حد أول وثانٍ وثالث وهكذا. والأعداد الأولية تشكل سلاسل لامتناهية يكون لها عدد أول وآخر ثانٍ وثالث وهكذا. والأعداد التى تشكل مربعات كاملة أو مكعبـــات كاملة والجذور التربيعية والتكعيبية أو الأعداد التى تشكل مشتقات أى عدد صـــحيح مثل الأسس كلها تشكل سلاسل منظمة، يكون لكل عضو فى أى نسق مكانه المحدد كأن يمثل الترتيب الأول أو الثانى وهكذا، ويشكل النسق كلـــه سلـــسلة لا نهائيـــة. فيوجد للعدد الصحيح "س"، مهما كان كبيرًا، عدد "زوجى" محدد فى الفئة المثاليـــة المسماة بالأعداد الصحيحة، ويشغل جزءًا من أجزاء "س" فـــى سلـــسلة الأعـــداد الجزئية التى يتم ترتيبها حسب حجمها، وتبدأ من العدد "٢". ويوجد أيضًا عدد أولى محدد، ويشغل مكانه فى سلسلة الأعداد الخاصة بالعدد "س"، حـــين يـــتم ترتيـــب أجزائه بسلسلة من الأعداد الأولية اللامتناهية. يشغل المكعب مكانه فى حالة تنظيم أجزاء "س" فى سلسلة من المكعبات، ويحتل أى جزء من "س" فى أى سلسلة محددة

"أعمال رياضية" الجزء الثانى ص٣٦٣. ولمعرفة المعنى العام الذى يمكن من خلاله النظر لأى كثرة" بوصفها كيانًا قائمًا يخضع للدراسة الرياضية يمكن الرجوع إلـــى "دروس بوريـــل" Borelslecons ص٢.

من الأعداد التى تتشكل صورة "أ"؛ حيث ينظر إلى "ن" كعدد محدد صحيح، وينظر إلى "أ" كتعاقب مستمر مثل (١) و (٢) و (٣) وهكذا. وتعتبر كل هذه الموضوعات السابقة صحيحة بالنسبة إلى العدد الصحيح "س" مهما كان كبيرا. ونستطيع القول إن العدد الصحيح "س" له أجزاؤه التى تناظره أى "مشتقات س" فى أى سلسلة مفترضة ومكونة من الأعداد الصحيحة مثل "الأعداد الزوجية، والأولية، والأعداد المربعة، والمكعبات أو أى تسلسل تريد. وحين تكون هذه الأنساق المختارة المختلفة تشكل أجزاءً من كل سلسلة الأعداد الصحيحة، فإن السلسلة كلها تعد بطرق عديدة لامتناهية وقابلة للدخول فى علاقة واحد بواحد مع أحد أجزائها المكونة لها.

قد تبدو هذه المسألة متناقضة من الوهلة الأولى، وخاصة حين يتم النظر "لكلية" الأعداد الصحيحة بوصفها موجودة أو "معطاة". والحقيقة أن مفهوم "كلية" الأعداد الصحيحة لا يتناقض مع واقعة أنها "موجودة" أو "معطاة". ويبين "كانتور" و"كوترات" (Coutrat) وكثير من الكُتّاب منذ "بولزانو" (Bolzano)، أن "التناقض" المقصود لا يكون قائمًا إلا حين يتعلق الأمر بطبيعة "الأعداد المتناهية" أو المجموعة المحدودة من الأعداد؛ إذ تعد البديهية القائلة "بأن الكل أكبر من الجزء بديهية صحيحة بالنسبة إلى هذه المجموعة المحدودة. وإذا ما أخذت أى مجموعة محدودة من الأعداد الصحيحة، فإن الحكم السابق بعلاقة واحد بواحد، ومناظرة الجزء للكل أو مطابقة الكل لجزء من أجزائه سريعًا ما ينهار ويصبح فاسدًا. فى حين إذا أخذنا العدد الصحيح "س"، نستطيع أن نجد الجزء أو أى عضو من أجزائه (الأول أو الثانى فى أى سلسلة منظمة من الأعداد الأولية أو المربعة) الذى يمكن أن يتناظر معه، ونجد أيضًا أن القضية الكلية يكون لكل نسق أو كل عدد صحيح جزؤه أو عضوه المناظر له المفرد المنفصل الموجود فى أى سلسلة من السلاسل المنظمة والمكونة من الأعداد الصحيحة التى يتم اختيارها، لا تكون قضية متسقة

وغير متناقضة فقط، وإنما قابلة للبرهنة أيضًا، وتعبير حقيقى عن الطبيعة الفعلية لسلسلة الأعداد بوصفها موضوعا للفكر الدقيق.

ومع ذلك يعد من الأمور الضرورية ملاحظة أن صفة السلسلة العددية التى يتم التحدث عنها، لا يتم إدراكها حين يحاول المرء القيام بعملية العدّ، وكما فعل الأستاذ "بورانكيب" "بدون وجود هدف معين من العدد أو وجود شئ معين يتم عدده"[٢٣]. فحين يحاول المرء التفكير ثم يلاحظ أن الصفة الوحيدة لنسق الأعداد التى تعتمد عليه المركبات المدركة هى المطلب الإيجابى والبسيط الذى يتم تحديده من قبل الفكر القائم بإدراك أى نظام؛ إذ يعد النظام – وكما سنرى الآن بصفة عامة – قابلاً للإدراك فى معظم الحالات التى يكون فيها على صورة الأنساق ذاتية التعبير. وتعتبر الأعداد ببساطة عبارة عن مجموعة منظمة بطريقة صورية لعدة موضوعات. وحين يقوم الفرد بتنظيم أفكاره الخاصة، يكون إما محددا لمثل هذا النسق ذاتى التعبير أو منظمًا لمجموعة من الأجزاء المختارة من عالم يشكل فى مجموعه مثل هذا النسق. ويعد أى نسق ذاتى التعبير أو التمثيل مستمرًا إلى ما لا نهاية. وتجد حين تقوم بإحصاء عناصره أنك لن تكون قادرًا على إنهاء إحصائك.

كذلك لا تشكل الأعداد نسقًا ذاتى التعبير بأى طرائق كانت، وإنما يكون ذاتى التعبير وفقًا لكل طريقة من هذه الطرائق اللامتناهية وبصورة يمكن ملاحظتها. لنأخذ مثلا هذه المجموعة التالية من السلاسل:

---

(٢٣) انظر كتابه المنطق الجزء الأول ص١٧٥. فى نظرية الأعداد، تعد صفات الأعداد الصحيحة مهمة فى ذاتها" بدون وجود شيء يتم عده"، وذلك لأنها تشكل سلسلة منظمة تتصف بكل الصفات التى توجد فى كل الأنساق المنظمة.

١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	إلخ
٢	٤	٦	٨	١٠	١٢	١٤	١٦	١٨	٢٠	إلخ
٤	٨	١٢	١٦	٢٠	٢٤	٢٨	٣٢	٣٦	٤٠	إلخ
٨	١٦	٢٤	٣٢	٤٠	٤٨	٥٦	٦٤	٧٢	٨٠	إلخ

تكون كل سلسلة من هذه السلاسل الأفقية منظمة، ويوجد بها لكل عدد "صحيح" (س) فى هذه السلسلة اللانهائية، ما يناظره من أجزاء نسقه من هذه السلسلة المعنية. وهكذا توضح لنا كل سلسلة من هذه السلاسل الملاحظة الأولى التى تتمثل فى أن سلسلة الأعداد الصحيحة، يمكن أن يكون بينها علاقة تناظر واحد بواحد مع جزء من ذاتها. ولما كانت كل سلسلة تتشكل من السلاسل السابقة مباشرة، حين يتم كتابة أعضائها بترتيب الثانى فالرابع فالسادس ثم الثامن، بنفس ترتيب الأول فالثانى فالثالث، واتباع نفس القانون إلى ما لا نهاية، فإنه من السهل إدراك الملاحظة الثانية الخاصة بكل الأنساق ذاتية التمثيل، ويتحقق لنا ذلك بإدراك ما يلى:

أولاً: تكون كل سلسلة جديدة ضمن محتوى السلسلة السابقة وكجزء من أجزائها الأساسية، وبذلك تعد كل سلسلة أفقية ذاتية التعبير وفى الوقت نفسه جزءًا من السلاسل السابقة عليها.

ثانيًا: تكون كل سلسلة مشتقة من السلسلة السابقة بنفس الطريقة التى تخرج منها السلاسل الثانية من السلاسل الأولى.

ثالثًا: توجد علاقة بين السلاسل المتأخرة والسلاسل السابقة لها توازى تلك العلاقة التى ميزت سلسلة الخرائط فى المثال الأول الذى عرضناه لتوضيح هذه الأنماط الحالية من الأنساق الذاتية التعبير.

وهكذا مثلما أدى "الهدف" إلى رسم خريطة دقيقة لإنجلترا على جزء من سطح المملكة إلى ظهور سلسلة لانهائية من الخرائط داخل الخرائط، كذلك "أدى

"الهدف الواحد" لتمثيل كل سلسلة الأعداد (بالنسبة إلى ترتيب عناصـــرها) بسلـــسلة مختارة خصيصًا من الأعداد الصحيحة المرتبة بنظام الأول فالثانى وهكذا ..إلـــخ. إلى تضمن هذا الهدف بالضرورة احتواء هذه السلسلة الثانية أو الممثلة وكجزء من ذاتها سلسلة لامتناهية من الأجزاء داخل الأجزاء. ويمثل كل جزء من هذه الأجزاء جزءًا سابقًا بنفس الطريقة التى قد مثل بها هذا الجزء الـــسابق أو النـــسق الـــسابق والأول النسق الأصلى. وبذلك يتمثل قانون هذه العملية فى أن النسق ذاتى التعبير، "إذا استطاع الجزء "أ١" أن يدخل فى علاقة واحد بواحد مع عناصـــر النـــسق، "أ" كله، فإن "أ٢" من تلقاء نفسه يوجد (كجزء من الجزء) وبصورة تكون فيها القطعـــة "أ٢" مصورة أو ممثلة فى "أ١"، مثلما كانت "أ١" ممثلة فى (أ). وتكون العلاقة بين "أ٢" و "أ١" هى نفس علاقة "أ١" بالنسق (أ) وتعـــد "أ٢" أيـــضًا جـــزءًا مـــن "أ١"، واشتقاق "أ١" من (أ) بأى عملية مثل هذه العملية التى ذكرناها يعنى مباشرة تعريف اشتقاق "أ٢" من "أ١" بالتكرار أو الوجود الداخلى للنسق "أ٢" داخـــل "أ١"، والنـــسق "أ٣" داخل "أ٢" وهكذا إلى ما لا نهاية، كذلك لا يمكن اشتقاق "أ١" مـــن النـــسق (أ) لكى يقوم بتمثيله وكجزء منه، إلا إذا كان تعريف النسق لامتناه، ويكون كل "حـــد" فيه ممثلاً "للحد" السابق، وبالتالى لا يكون النسق (أ) الذاتى التعبير لامتناه وحـــده، وإنما يكون كل نسق تستطيع اشتقاقه نسقًا متعاقبًا وممثلاً لذاته أو ذاتـــى التعبيـــر، وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن الواضح أن كل تلك المركبات جاءت نتيجـــة التعبيـــر عن هدف واحد.

وهكذا نرى أن التمثيل الذاتى من النوع الحالى يظل صحيحًا فـــى اتجاهـــه لتطوير أنماط من الكثرة من الواحد. ولئن كانت هذه الأنماط تبدو بسيطة ولا قيمـــة لها إلا أن بساطة عملية "الاشتقاق" ودقتها التى تتم فيها، تثبت فائدتها وقيمتها حـــين نستخدمها فى مجالات أخرى. وإن كان من الضرورى قبل معرفة ذلك أن نبدأ أولا بإلقاء نظرة عامة على هذه الأنساق ذاتية التعبير.

٤- ملاحظات عن الأنماط المختلفة للأنساق ذاتية التعبير.

لقد أشرنا مرارًا إلى ما يسمى "بالنمط الحالى" من الأنساق ذاتية التعبير، ونعنى بذلك "النمط" الذى سنحاول دراسته فى هذه الورقة ونهتم به فى هذا البحث. ونلاحظ أن هذا النسق يكون قابلاً للدخول فى علاقة واحد بواحد بأى جزء من أجزائه أو أى نسبة فيه. ونهتم فى دراستنا بنماذج هذا النسق الذاتى التى تظهر فى الوعى الذاتى وفى العلاقة بين الفكر والواقع وفى كل مشكلات الفكر التى قد تثار أمامنا أو تواجهنا. نرى فى كل هذه النماذج كيف يربط النسق الذى تتحدد عنه الصفات الذاتية والداخلية لوحدة الطبيعة مع الصفات المتعددة الاخرى المنقسمة على ذاتها والمختلفة عن الذات. وستبين أنساق العلاقات من نمط النسق العددى وبصورة أكثر تجريدًا بالطبع، نمط الوحدة فى التناقض والتمثيل الذاتى الدقيق الذى نحاول فهمه. ولذلك يتم التركيز على نمط واحد من أنماط نسق التعبير الذاتى، والذى يعد بالفعل من الناحية الرياضية أحد الأنساق العديدة الممكنة للتمثيل الذاتى.

ولقد تم تسمية النص "ذاتى التعبير" فى جميع أعمال "ديديكند" باسم "السلسلة"[٢٤]. وسواء كان من النمط الذى نتحدث عنه الآن أو أى نمط ذاتى التعبير غيره، ويتم تشكيل نسق السلسلة بصفة عامة حين يتم وضع النسق، ليطابق بدقة عنصرا بعنصر أو بأى صورة أخرى يطابق فيها كل أجزائه أو بعضها. وقد تكون المطابقة مختصرة وغير دقيقة، إذا تم وضع عنصر واحد أو صورة لتماثل أو لتعبّر عن عدة عناصر من النسق الأصلى، مثلما يحدث فى التلخيص أو التخطيط والرسم؛ حيث يتم وضع رمز واحد أو عنصر واحد للإشارة لمجموعة من الوقائع فى الموضوع الأصلى الذى يمثله الرسم أو يعبر عنه. ويمكن بهذه الطريقة مثلاً أن تشير كلمة "أولى" لتماثل فى أى بحث أو مناقشة كل عدد أولى يمثل بداية سلسلة

(٢٤) السلسلة "Kette" تشير إلى النسق ذاتى التعبير عند "ديديكند". (المترجم)

من السلاسل. وإذا كان النوع من أنواع نسق السلسلة الذى يطابق بين الكل والجزء بهذه الصورة الموجزة فإن هذا النوع يكون لامتناهٍ، وقد يتكـون مـن الموضـوع الأصلى وجزء واحد من أجزائه المكون له، وبالتالى يمكن أن تنصهر كل أعضائه اللانهائية مثل "أ٢"، و"أ٣" إلى آخره.. وفق التفسير السابق فى العنصر الأول "أ١". وإذا كانت خريطة "إنجلترا" التى سبق الإشارة إليها غير دقيقة، وخريطة ملخـصة كما نرسمها دائمًا بالفعل، فإنها لا تحتاج لأن تحتوى على أى عنصر أو جزء منها، يمثل تمامًا مكان أو صورة الخريطة ذاتها بوصفها جزءًا من سطح إنجلتـرا. فـى حين أن نسق السلسلة يتم تشكيله بحيث يكون الجزء مطابقًا بدقة للكل، ومثلما جـاء فى تعريف "ديديكند" لمفهوم "اللاتناهى"، عندما تكون المطابقة مماثلة تمامًا، ويكون لكل العناصر المختلفة فى الموضوع الأصلى عناصر مختلفة تناظرها تمامًـا فـى الصورة، ويكون لكل عنصر صورته الفريدة التى تناظره. ولذلك يلاحظ أن الـسن الممثل لذاته غير الدقيق أو غير المماثل تمامًا، يحدث نوع من التحديد الخارجى إلا النسق ذاتى التعبير الدقيق والمماثل تمامًا للأصل[٢٥].

كذلك يمكن حدوث التطابق فى نسق معين بالمماثلة ليس مع جـزء منـه أو قطعة من مكوناته الحقيقية، وإنما بعلاقة عضو بعضو من مكوناته أى بـين الكـل وأجزائه. فالنسق "أ ب ج د" يتكون فعلاً من العناصـر (أ ، ب ، ج، د) يمكـن أن يتشكل بصورة يطابق بها نفسه، بأن نجعل العنصر "ب" يماثل الرمز "أ" وينوب "أ" عنه ويمثله. ويتم بصورة مماثلة مطابقة جـ٢ بالرمز "د"، ومنـاظرة "د" للرمـز "جـ"، وأخيرًا مناظرة "أ" للرمز "د". ويتحول النسق فى هذه الحالة وبطريقة معينة إلى الصورة (د ج ب أ)، ويكون ممثلاً لذاته أو ذاتى التعبير، كذلك يمكـن تمثيـل

---

(٢٥) نلاحظ أن "رويس" يميز بين النسق الدقيق (يماثل كل عنصر العنصر الـذى يقابلـه فـى الـصورة) والنسق غير الدقيق (حيث يكون هناك رمز فى الصورة يشير إلـى عناصـر الموضـوع الأصـلى (المترجم).

النسق (أ ب ج د) بطريقة عنصر مقابل عنصر بالنسق "ج د د أ"؛ بحيث يختلف ترتيب العناصر مرة أخرى، فيصبح "ج" مطابقًا للعنصر الأصلى "أ"، ويصبح "ب" مطابقًا لذاته، و"د" مماثلة للرمز "ج" ، و "أ" مطابقا للرمز "د" ويؤدى مثل هذا "التبديل"، كما يطلقون عليه، إلى ظهور أنساق ذاتية التعبير تنتمى لنمط يختلف عن النمط الذى نعقده. ويمكن القول إن فى النظرية الرياضية العامة للتحولات و"لمجموعة العمليات"، تلعب الأنساق ذاتية التعبير من هذا النمط دورًا فى منتهى الأهمية. وتعد فى حالات عديدة من هذا النمط من التمثيل الذاتى الدقيق والنسق المحدود قابلة للتوافق الكامل[٢٦]، ولا تحتاج مثل هذه الأنساق إلى أن تكون لامتناهية حتى تكون دقيقة. وتوجد أمثلة كثيرة معروفة للعلم الطبيعى الوصفى تكون المناظرة المستخدمة لأغراض علمية من هذا النمط، مثل تلك الحالات والأمثلة التى تحدث فى علم البللوريات؛ حيث يتم دراسة تجانس الموضوع المادى أو المستوى المتماثل[٢٧]، بدراسة عدد الدورات أو الانعكاسات الداخلية فى مستوى آخر أو فى مستويين آخرين، وتجعل الصورة البللورية المثالية تتطابق مع ذاتها. وتعد كل هذه العمليات والدورات والانعكاسات التى تجعل الصورة البللورية ثابتة ولا تتبدل، عمليات توضح صفة التمثيل الذاتى فى الصورة البللورية، ما دامت أى عملية من تلك العمليات، تجعل الصورة البللورية تتطابق مع ذاتها، ويمكن أن يتم تكرار نفس العملية مرة أخرى بدون حدوث تبديل فى الصورة، وتظل ثابتة كما هى.

ولئن كانت الأنساق ذاتية التعبير للموضوعات المادية والمثالية التى تنتمى إلى هذه الأنماط السابقة تلعب دورًا مهمًا فى العلوم الرياضية والطبيعية، فإن

---

(٢٦) التوافقية: "Combination" أى مجموعات مختلفة يمكن تأليفها من عدد معين من الحروف مثل المجموعات ab أو ac أو cb وغيرها التى يمكن تركيبها من "a" ، "b" ، "c". (المترجم)

(٢٧) مستوى التماثل: "Planed symmetry". (المترجم)

دراستها لا تلقى أى ضوء على الطريقة التى يتم بها الاتحاد بين الواحد والكثير فى العمليات الواضحة والمباشرة التى يلاحظها الفكر حين ينظر إلى ذاته داخليًا؛ فالأنساق المادية التى تسمح بحدوث "التحولات" لأى "كل" إلى صورة دقيقة لذاته، تظهر لنا كروابط خارجية مثلما يحدث فى الصور البللورية، فلا نفرق كيف يتم تكوينها أو صنعها، وإنما نجدها فقط، وكذلك يرى الأستاذ "برادلى" فى نقده للأنساق أن الموضوعات المثالية من نفس هذا النمط فى الرياضيات البحتة تواجه نفس المشكلة أو النقيصة أى مثلها مثل الموضوعات المادية، كما يبين النسق الذى يتم تحويله إلى نسق ذاتى التعبير من خلال "مجموعة من البدائل" نفس الاختلافات والمشكلات خاصة حين نحاول إقامة الاستنتاجات عليه. كذلك الانسجام الذى يظهر فى النسق مع نفسه بعد عملية التعبير الذاتى أو فى نهايتها، والتى يتم فيها تبديل العناصر لأماكنها مع بعضها البعض، لا يكون مشابها لما يحدث أثناء تعاملنا مع العالم؛ حيث يدخل الفكر والواقع، والفكرة وآخرها، والذات واللاذات، فى علاقة واضحة بذاتها، ويتحدان معًا فى كل مفرد واحد على الرغم من تناقضها. لذلك سنستمر فى الفقرات التالية نؤكد على الأنساق ذاتية التمثيل، حيث يتقابل فيها "الجزء مع الكل" وينسجمان معًا عنصرًا بعنصر(٢٨). ولم نذكر هذه الأنماط الأخرى من أنساق التمثيل الذاتى إلا من أجل استبعادها من بحثنا الحالى.

لقد وضحنا كيف تطور عملية التمثيل الذاتى فى الأنساق ذاتية التمثيل من النمط الذى نهتم به انتقال الكثرة اللامتناهية من الوحدة. ويمكن الآن صياغة القانون العام الذى تتم به هذه العملية بصورة أكثر دقة وبلغة فنية.

---

(٢٨) لدراسة الأنماط المختلفة لنسق "السلسلة" "Kette" المتناهية واللامتناهية والمغلقة والمفتوحة انظر التحليل الدقيق الذى قدمه "بتازى"، "Bettazy" فى كتابه: " Sulla Catena diun Ente in ungruppo, and Gruppi finited infiniti di Enti, in the Atti' of the Academy of Sciences (1985) vol 31, pp. 447-506" ولقد أبدى "بتازى" اعتراضه على تعريف "ديديكند" لمفهوم "اللاتناهى" ثم تراجع عنه فيما بعد فى كتابه "Atti, vol 32, p. 353".

نعود ثانية إلى الحالة النموذجية للنسق العددى؛ فلقد رأينا بصورة عامة الطبيعة الإيجابية لخاصية "اللاتناهى". ونريد أن نعرف الآن بلغة علمية واضحة وبمفاهيم محددة، العملية "اللامتناهية" التى تستطيع بها الأعداد بواسطة جزء من أجزائها أن تصبح بطرق لا حصر لها ممثلة لذاتها. ونعرض بصورة مجردة القواعد المتضمنة فى أى عملية من هذه العمليات. لنفرض أن الدالة (ع) تمثل أى "دالة" لعدد صحيح، تأخذ فيه (ع) بقيمة متتابعة وعلى التوالى قيمة أى عدد صحيح بداية من العدد "واحد" وهكذا، بينما تكون "الدالة (ع)" ذاتها تمثل قيمة محددة لعدد صحيح محدد. ولن تتكر قيم "د (ع)" على الإطلاق[٢٩] وإنما تتابع بشكل لا متناهٍ، ونفترض هنا أنها تزداد من حيث القيمة من الأقل إلى الأكبر كلما سارت فى ترتيبها. ولما كانت لن تظهر كل الأعداد بين قيم الدالة (ع)، فإن الدالة (ع) ستمثل عن طريق قيمها الأولى والثانية والثالثة، وهكذا كل سلسلة الأعداد فى الوقت الذى تشكل فيه جزءًا منها. كذلك إذا فرضنا أن الدالة (ع) كانت أى دالة معينة، فإنه من الصواب دائمًا أن تحوى كجزء منها سلسلة د١ (ع) المرتبطة بالدالة (ع) بنفس الطريقة التى ترتبط بها الدالة (ع) بالسلسلة الأصلية للأعداد الصحيحة. ويعد من الصواب أيضا أن "د١ (ع)" تحوى سلسلة ثانية د٢(ع)" التى ترتبط بالدالة ١(ع)"، وهكذا إلى ما لا نهاية.

وبعد معرفة هذه الحقيقة نحتاج الآن لتطويرها بالنسبة إلى أى سلسلة أو إلى كل سلسلة من سلاسل الدالة (ع) مهما كانت قيمتها. لنفرض الآن أن قيم الدالة (ع) تمثل جزءًا من سلسلة الأعداد الصحيحة، وتشكل هذه القيم الخاصة بالدالة (ع) صورة لكل الأعداد الصحيحة، بطريقة تبين أنه إذا تم اختيار "س" بوصفه عددًا صحيحًا، فإن أحد قيم الدالة (ع)، ولتكن مثلاً القيمة التى تمثل العدد "ب" فى

(٢٩) الرمز "د (ع)" يشير إلى دالة العدد (المترجم).

السلسلة الأصلية تمثل العدد "س" أى قيمة من قيم العدد "ب" يمكن أن تمثلها. ولما كانت الدالة (ع) تصور كل سلسلة الأعداد الأصلية، فإنها يجب أن تحتوى كجزء منها ممثلاً أو صورة لذاتها كما هى موجودة فى هذه السلسلة العددية، وسيظهر فى هذه الصورة "د١ (ع)" مرة أخرى عضوًا أولاً ثم عضوا ثانيًا وثالثًا وهكذا.

والآن نستطيع الحديث عن سلسلة "د١ (ع)" بوصفها مشتقة عن "د (ع)" بعملية ثانية جديدة نسبيًا. بينما فى الحقيقة أن العملية التى تحدد سلسلة الدالة (ع) تحدد مسبقا وبالفعل "د١ (ع)" ولا حاجة لعملية ثانية أو جديدة على الإطلاق. وإذا كان كل عدد صحيح له نائبه أو صورته فى السلسلة "د (ع)" فلهذا السبب نفسه تعد كل صورة حسب الفرض عددًا صحيحًا، ويكون لها فى السلسلة صورتها، ثم يكون لهذه الصورة بدورها صورتها وهكذا إلى ما لا نهاية. وتعنى ملاحظة هذه الصورة للصور الموجودة فى (د ع) هى ملاحظة تتابع ترتيب الأعضاء المشاركين فى السلسلة (د١ع)، وبذلك يكون قانون (د١ع) قد تحدد بالفعل، حين تم كتابة (د ع) ومهما كانت قيمتها.

وإذا فرضنا أن (ب) عدد صحيح، ونفرض وفقًا للتمثيل الذاتى الأصلى للأعداد أن (د ب) تساوى (س)، فإن (س) ستكون لها صورتها فى السلسلة (دع). فإذا فرضنا أن هذه الصورة تسمى (د س)، فإن داله (س) التى تساوى فى هذه الحالة داله (د ب)، تعرف فى الوقت نفسه بوصفها (د١ب) أى بوصفها القيمة التى تأخذها (د١ع)، عندما تكون (ع)=(ب) أو بوصفها صورة لصورة (ب). وبذلك من السهل رؤية أن (د١ب) تمثل قيمة أجزاء (ب) فى النظام الترتيبى للسلسلة (د١ع). وفى الوقت نفسه ما دامت (د١ب) = (د س)، وتحتل (دس) فى سلسلة قيم (د ع) مكانها المحدد فى الترتيب، وتشغل (د ب) أو (س) مكانها المحدد فى ترتيب سلسلة الأعداد الأصلية، نستطيع القول بصفة عامة إن القيم المتتالية الخاصة بالرمز (د١ع) هى الأعداد التى تشغل فى (د ع) الأماكن التى تناظر الأماكن نفسها التى

تشغلها القيم المتتالية للرمز (د ع) ذاته فى سلسلة العدد الأصلية. وبذلك يعد العضو الأول فى (د١ ع) هو ذلك العضو من بين أعضاء سلسلة قيم (د ع) والتى ينـــاظر مكانها فى سلسلة هذه القيم المكان الذى تشغله الدالـــة (١) فـــى سلـــسلة الأعـــداد الأصلية. ويعد العضو الثانى من (د١ع) أحد القيم من بين سلسلة قيم (د ع) التـــى تشغل المكان نفسه الذى تشغله فى سلسلة الأعداد الـــصحيحة يطـــابق العـــدد (س) بوصفه صورة لذلك العدد فى سلسلة الأعداد المسماة (د ع)، فإن أى عـــضو مـــن (ب) فى السلسلة المسماة (د ع)، سيكون له العدد (د س) بوصفه صورته أو ممثلة فى (د١ع) أى قيمة (د ع) حين تكون (ع) = (س). وفى الوقت نفسه تشكل (د س) بالطبع العضو فى الدالة (١ع) ويحتل فى السلسلة المـــسماة (د ع) نفـــس المكـــان النسبى الذى تمثله (د ب) فى سلسلة العدد الأصلية.

وكذلك أيضًا تحتوى (الدالة ١ (ع)) كجزء من نفسها صورتها الخاصة مثلما هى فى (الدالة ع)، وكما هى أيضا فى السلسلة الأصلية. ويمكن أن تـــسمى هـــذه الصورة الجديدة (الدالة ٢ع) وهكذا إلى ما لا نهاية[٣٠]. لذلك تتوازى عملية التمثيل الذاتى التى تحدد نسق "السلسلة" اللانهائى مع عملية تسلسل الخرائط داخل الخرائط التى أشرنا إليها من قبل. وهكذا لم يتم توضيح البناء العام لأى نسق ذاتى التمثيـــل ولتطوره من النمط الذى نتحدث عنه فقط، وإنما تم تعريفه وتطـــويره بالفعـــل؛ إذ يخلق النسق ذاتى التعبير من النمط الذى نقصده فى لحظة واحدة سلسلة لامتناهيـــة من التمثيلات؛ أى من الصور داخل الصور.

---

(٣٠) لمعرفة المزيد عن صفات نسق السلسلة "Kette" انظر بالإضافة للمفكر "ديديكنـــد" علـــى "شـــرويدر" "Schroeder" فى كتابه "جبر الروابط" فى الجزء الثالـــث مـــن "منطقـــه" ص ٣٤٥-٤٠٤. وقـــارن "يوريل" فى مرجعه السابق ص١٠٦-١٠٨.

٥- الذات ونسق علاقات الأعداد الترتيبية[٣١]: أصل العدد ومعنى النظام.

بعد هذه الدراسة المفصلة لنسق التمثيل الذاتى يمكن الاقتراب الآن من أمثلة أخرى لأنساق العلاقات ذاتية التمثيل. ولقد أصبح لدينا لأول مرة فى بحثنا القدرة على تحديد الأساس المنطقى للنظام الصحيح لنسق الأعداد الذى تعود عملية تمثيله الذاتى أو اتصافه بالتمثيل الذاتى إلى حقيقة أن سلسلة العدد عبارة عن صورة مجردة تمامًا، وهيكل فارغ لنسق العلاقات الذى يجب أن تتميز به أى ذات مثالية كاملة. لا يمكن نسب هذه الملاحظة السابقة وبهذه الصورة التى عرضناها إلى "هيجل" أو إلى "فشته" على الرغم من تحليلهما للذات، وذلك لحاجة تفسير كل منهما إلى نظرية أكثر حداثة لتطوير مثل هذا التحليل. وبعد ازدراء المثالية التقليدية للتحليل الدقيق للصيغ الرياضية وعدم الرغبة فى الاعتماد على عالم المجردات الرياضية الذى يبدو خاليًا من الحياة، ويعد مسئولاً عن التطور البطىء لمفهوم المطلق والغموض النسبى عند المثاليين، كان من السهل على الفيلسوف أن يظهر الاستخفاف حين يقترب من العالم الرياضى. وكان هيجل عادة ما يفعل ذلك على الرغم من دراسته المتعمقة "لمفاهيم الحساب" فى منطقه، ويرى عالم الرياضيات مجرد "حاسب" ولا تفيد حساباته المجردة فى تحقيق الفهم العميق للحقيقة. فالحقيقة حياة متعيّنة. والواقع أن تلك النظرة الاستخفافية ليس إلا تقصيرًا عن عدم الرغبة فى الدراسة المتأنية للعلم الرياضى، ومن الواضح أن هيجل لم يقدم حلاً لمشكلة المنطق الرياضى. إن الحقيقة كيان حىّ أو حقيقة حسية وواقعية فى النهاية، إلا أن كل النظريات فى النهاية ما هى إلا ثمار الشجرة الذهبية للحياة، ويشارك الفيلسوف رفيقه الرياضى فى التعامل مع الأوراق المثبتة والأجزاء الممزقة لشجرة الحياة حين يحاول إدراك معناها. حقيقة أن اهتمامات العالم الرياضى تختلف عن تلك

---

(٣١) الأعداد الترتيبية: "The Cadinal Numbers". (المترجم)

الخاصة بالفيلسوف، إلا أنهما ليس لهما الحق فى احتكار المجردات، ومن المؤكد أن كل منهما يتعلم من الآخر وإن كان الفيلسوف الأولى بهذا الشرف؛ فلا قيام لميتافيزيقيا المستقبل إلا من خلال البحث الرياضى.

تعود ملاحظة التوازى السابق بين بنية سلسلة العدد والهيكل العظمى الخالص للذات المثالية فى صورتها الحالية إلى "ديديكند" أكثر من انتسابها إلى الفلاسفة المثاليين"[٣٢]. وتتم عملية تطويرها وفقًا للصورة التى قد فهمتها من كتابه، والتى بدا خاليًا تمامًا من أى تصورات فلسفية عامة، وتعد هذه هى المحاولة الأولى حسب علمى للربط بين أبحاث " ديديكند " والأبحاث الميتافيزيقية العامة.

لقد وجدنا الأعداد، فكيف أدركنا السلسة العددية ؟ نجيب عادة من تعلم عد الموضوعات الخارجية، فنرى مجموعة من الموضوعات ذات وحدات قابلة للتميز أى مجموعة من الروابط الخالصة كما سبق أن قال " برادلى "، ثم أثارت وحدة اختلافاتهم الغامضة فضولنا، وتعلمنا عادة الاعتماد على وحدات من السهل ملاحظتها، مثل الاعتماد على مجموعة أصابعنا مثلاً، كوسيلة لعد المجموعات

---

(٣٢) لقد عرف هيجل بالفعل "اللامتناهى الإيجابى"؛ أى المجهود بذاته ووضعه فى مقابل اللامتناهى السلبى". انظر المنطق و"الأعمال" الجزء الثالث ص١٤٨. واستطاع "د. هارس" W. T. Harris فى كتابه "هيجل" مدينة "شيكاغو" (١٨٠٠) وفى مواضع أخرى من كتبه أن يدافع بمهارة عن الأحكام الهيجلية وتوضيحها، وتطبيقها على مشكلة "اللامتناهى" الكمى بواسطة هيجل نفسه فى المنطق فى الجزء الثالث نفسه ص٢٧٢. وعلى الرغم من اقتراب هيجل من التعريف الكامل لمفهوم "اللامتناهى" ، فإن حكمه على المسألة ظل مجرد افتراض بإمكانية وجود النسق ذاتى التمثيل "أكثر من كونه برهانًا وتفسيرًا دقيقًا لوجوده وواقعيته. إن الأحكام الهيجيلية المعروفة عن أن الصورة الوحيدة الحقيقية "للمطلق" هى الدائرة المغلقة والمنطق ص١٧٦، واللامتناهى الكمى عبارة عن عودة إلى "الكيف" (المنطق ص٢٧١) والجذر المنطقى يكافئ "الكسر العشرى" والتى تشكل المثال النموذجى الواحد للعملية اللامتناهية الكاملة، لا قيمة لها إلا بوصفها تبين الجوانب المختلفة لمفهوم "اللامتناهى"، وتظهر فى الوقت الحاضر غير كافية، ولا تتناسب مع تعقيدات مشكلتنا. وتؤدى إلى اختفاء طبيعتها الحقيقية وتعبيرها النهائى أكثر من مساعدتنا فى الوصول إليها وكشفها.

الأكثر تقيدًا. وباتت أسماء الأعداد التى تعلمناها من عملية العـد علـى الأصـابع تساعدنا فى معرفة الأعداد وتطوير معرفتنا بها، ثم جعل النسق " العقـدى " مـن خلال نسق بسيط من الرموز والعلامات التعبير عن الكميات أمرًا ممكنًـا، وهكـذا نشأ مفهوم العدد بشكل عام.

ولئن كان لتلك النظرة المختصرة لأصل الأعداد قيمتها الواضحة من الناحية التاريخية والنفسية لأصل الأعداد ، فإنها تترك أكثر المشكلات أهمية بالنسبة إلـى مفهوم العدد دون إجابة أو حل واضح لها. وتتصف الأعداد بـصفتين: الأولـى أن هناك أعدادًا أصلية أو توصف بأنها أصلية ما دامت تعطى لنا فكرة عن عدد أفراد أى مجموعة معينة من المجموعات. والثانية أنها ترتيبية؛ إذ نستطيع عن طريقهـا كما يفعل صانع الساعات والدراجات أو طابع أوراق البنكنوت أو التذاكر أن نعطى لأى موضوع مكانه المحدد فى السلسلة، كأن يكون الأول أو العاشـر فـى هـذه السلسلة. ويعد هذا الاستخدام الترتيبى للأعداد وسيلة مألوفة لتحديـد الموضـوعات التى نريد عدها بوصفها أفرادًا لأى سبب من الأسباب. ويمكن القول إن أى نظـرة بسيطة فاضحة تبين مدى أهمية الصفة الترتيبية للأعداد من أجل معرفـة الأعـداد النهائية الأصلية لأى مجموعة من الموضوعات. فحين نقـوم بعـد الموضـوعات باستخدام الأصابع أو الأسماء العددية نعد دائمًـا علـى سلـسلة منظمـة مألوفـة للموضوعات كأساس لعملنا. فنضع أعضاء هذه السلسلة فى علاقة واحد بواحد مع أعضاء المجموعات التى نرغب فى عدها. أى يمكن القول إننا نضع أعدادنا فـى نظام متسلسل على موضوعات مختلفة تحتاج للعـد أو للحـصر. فنقـوم بتـرقيم المصنوعات المختلفة حسب عددها، كذلك يفضل طابع ورق البنكنـوت؛ إذ يـضع رقمًا ترتيبيًا على كل ورقة، ونستطيع التعرف على العدد الصحيح الذى يحدد لنـا عدد الموضوعات الموجودة فى المجموعة المراد عدها عندما تكتمل عملية الترقيم. وندرك نتيجة العد بأن نعطى لكل المجموعة المحدودة رقمًا ترتيبيًا أو ترقيمًا يطابق

آخر عضو فى سلسلة الأعداد الترتيبية التى انتهينا منها؛ فإذا كان الموضوع الأخير قد أخذ الرقم العاشر فى سلسلة الموضوعات الترقيمية ترتيبهـا، فـإن المجموعـة المعدودة تصبح محتوية لعشرة موضوعات أو يقال عنها إنها تحتوى على عـشرة موضوعات.

وإذا لم تكن الأعداد مسلسلة بطريقة منظمة فى عقولنا بالفعل فلـن تـستطيع مساعدتنا فى إدراك الموضوعات المعدودة، ولا تصبح عملية العد مجرد مجموعة من الأفعال التركيبية التى نضيف عـن طريقهـا موضـوعًا جديـدًا لمجموعـة الموضوعات السابق عددها فى عقولنا. فهذه الأفعال التركيبية مهما كانت دقتها، لا تعطى لنا إذا تركت لحالها دون ترتيب أو تسلسل إلا معًا فى أشكال مختلطة بـأن هناك موضوعًا آخر ثم آخر ثم آخر و هكذا. ولا نستطيع الاستمرار فى عملية العد فى هذه الحالة؛ إذ لا يمكن الاستمرار فى عملية العد إلا إذا ربطنا سلسلة الأفعـال التركيبية المتلاحقة من ملاحظة الموضوع الآخر ثم الآخر وهكذا فـى مجموعـة الموضوعات التى نقوم بعدها باستخدامنا الثابت والمستمر لسلـسة مـن الأسـماء العددية المترتبة بالفعل فى عقولنا، والتى تعتمد قيمتهـا علـى أن إحـداها تحتـل الترتيب الأول وآخر تحتل الترتيب الثانى وهكذا، ونعرف تمامًا فى الوقت نفسه ما يعنى هذا الترتيب.

لذلك تعد الصفة الترتيبية لسلسة الأعداد الصفة الأساسية، فما هى العمليـة العقلية التى يقوم عليها مفهوم السلسلة المنظمة ؟ إذ لا يبين لنا تفسير أصل سلـسلة العدد من استخدامنا للأصابع أو تسمية الأعداد ماذا نعنى بأى سلسلة منظمة علـى الإطلاق.

ولقد حظى هذا السؤال الذى نعد إجابته ذات أهمية كبرى للفهـم الكامـل لمفهوم العدد باعتراف كل المراجع العملية المدنية المهتمة بالموضوع، وتم وضـع عدة إجابات لهذا السؤال فى العديد من الكتب الخاصة بفلسفة الرياضيات. ولقد كان

ينظر لنظام سلسلة من الموضوعات الحاضرة مباشـرة أو المدركـة فـي معظـم الدراسات الأخيرة إما بوصفها من معطيات الخبرة الحسية أو بوصفها صفة أساسية غير قابلة للتفسير لعمل مفهومنا (٣٣). وهكذا من الواضح أن مشكلة الواحد والكثرة قد تركت في كلتا الإجابتين دون حل أو تحليل؛ إذ لا يتم النظر لأى سلسلة منظمـة بوصفها مجموعة واحدة، وإنما بوصفها نوعًا من الوحـدة الخاصـة، وبالتحديـد بوصفها ذلك النظام، فإن كان حقًا أن الأشياء العديدة يمكن النظر إليهـا بوصـفها تشكل سلسلة منظمة أو مرتبة، إلا أن ذلك يعود بنا إلى الارتباط الخالص الذى قال به الأستاذ برادلي. نريد أن نعرف " الفعل الأول " الذى جعلنـا نتـصور أن هـذه العناصر المتعددة تشكل نظامًا واحدًا. ونرى أن " ديديكند " قد اقترب مـن أسـاس المسألة حين وضع هذا التعريف للنسق اللامتناهى من الموضوعات المثالية وسبق الإشارة إليه بدون أن يعرف مسبقًا سلسلة العدد على الإطلاق، ثم شرع بعد ذلـك فى النظر لكيف يمكن أن يشكل هذا النسق كلاً أو ينظر له بوصفه كلاً.

لنفرض وجود النسق (ع) من الموضوعات بوصفه نسقًا من أنساق التمثيل الذاتي، ولقد سبق أن لاحظنا أن هذا النسق يعد من الموضوعات الصحيحة (وفقًـا لمفهومنا الثالث للوجود)، ويشبه المثال الذى ضربناه عن وجود عالم الفكر الخاص بالفرد " أو عالم أفكاري"؛ حيث يتمثل القانون الكلى المثالى لعالم أفكارى فى قدرتى

(٣٣) فقد قدم كوتورات (Couturat) فى كتابه السابق الإشارة إليه تلخيصًا رائعًا للإجابات التى تناولت هذا السؤال، وإن كنت أعتقد أنه قد فشل فى تقدير احتماله منهج "ديديكند" فى تناوله مفهوم"الترتيب" ومناقشته لكل من آراء هلمولتز (Heluholtz) وكرونيكر(Kronecker) بعناية خاصة. كذلك قـدم "فيـرونس" (Veronese) "فى مبادئ الهندسة" (ليبزج ١٨٩٤) تفسيرًا لمفهوم العدد يعتمد على أن نظام أى مجموعة من الموضوعات المدركة يعد واقعة نهائية أو مطلقة فى العقل (انظر الفصل الثالث من ص ١٤ إلى ص ٢٣ ، ومن ص ٤٦ إلى ص ٥٠). كما تخيل أيضًا كتاب"فاين"(Fine)"النسق العددى فى الحساب" بأن له مكانة مهمة فى تحليل مفهوم العدد، كـذلك يمكـن دراسـة افتتاحيـة كتـاب"هـاركنيس"(Harkness) و"مرلي"(Marley) مقدمة لنظرية الدوال التحليلية.

على وضع الفكرة المناظرة (س١) لأى فكرة (س) من أفكارى؛ أى أضع الفكـــرة القائلة " بأن (س) فكرة من أفكاري؛ إذ يعد "عالم أفكاري" لهـــذا القـــانون المثـــالى الفردى للذات المثالية المساوية له " عالمًا موجودًا " بالفعل بوصفه نسقًا صوريًا من عدة عناصر وقابلاً للتمثيل الدقيق بواسطة أحد أجزائه الأساسية الخاصة. لنفترض الآن أن النسق الخاص (ع) يمكن أن يتكون من جزء خاص منه يكـــون لا متنـــاهٍ بذاته. ودعنا نفترض بالتحديد أن نسقنا (ع) قادر على القيام بعملية تمثيل ذاتـــي، تنتقى فى البداية عنصرًا مفردًا من عناصر النسق (ع) (يسمى العنصر الأول أو الأول)، ثم يتم تمثيل كل النسق (ع) بواسطة النسبة الباقية مـــن النـــسق (ع) والتى تتكون من كل عناصر النسق (ع) ما عدا واحدًا منها [٣٤]. وتتمثل نتيجـــة هذا النوع من التمثيل الذاتى فى أن النسق (ع) يصبح سلسلة [٣٥] بالمعنى السابق شرحه، يتم تمثيله بواسطة جزء منه أى بواسطة (ع١). وحسب الغرض يحـــوى هذا الجزء (ع ١) كل عناصر النـــسق (ع) ماعـــدا العنـــصر الأول المختـــار المسمى واحدًا، وبالتالى وبسبب التبرير نفسه الذى سبق فى حالة رســـم خريطـــة إنجلترا على سطح المملكة، ستصبح (ع١) تحتوى بدورها وبفضل المبـــدأ الأول لتكوينها على جزء آخر جديد يسمى (ع٢) الذى يتم اشتقاقه من العنصر (ع١) باستخراج عنصر مفرد من العنصر (ع١). يسمى الثـــاني، ويعـــرف بوصـــفه العنصر الثانى من النظام، ويصبح العدد اثنان اسمًا لنفس العنصر الموجـــود فـــى (ع١) الذى تم وصفه فى الخريطة الأصـــلية للنـــسق (ع) لتمثيـــل أو لتـــصوير العنصر الأول. وبذلك تتضمن عملية التعبير عن المعنى نوعًا من الـــتـــكرار؛ لأن

---

(٣٤) ولتحقيق مثل هذا الاختيار، يجب تمييز مفهوم العنصر الفردى داخل النـــسق، بوصـــفه هـــذا ولـــيس عنصرًا آخرًا تمييزًا مسبقًا. ويتضمن وجود مثل هذا المفهوم وجودًا مسبقًا وجـــود الاهتمـــام بـــالتفرد أو وجود الإرادة التى تختار الفردي.

(٣٥) أى نسق السلسلة"كيته"(Kette). (المترجم)

الخطة الأولى لتمثيل (ع) بواسطة الجزء (ع١) مع حذف المسمى واحد من النسق (ع١) قد تضمنت تمثيل النسق (ع١) بالنسق (ع٢) مع حذف العنصر المسمى اثنين من النسق (ع٢)؛ أى العنصر الذى يمثل الصورة الخاصة بالواحد فى النسق (ع) فى النسق (ع١). ويؤدى تطبيق نفس الخطة إلى أن يتضمن النسق (ع٢) العنصر (ع٣) و(ع٤)، وهكذا إلى ما لا نهاية تمامًا مثلما تتضمن رسم خريطة واحدة لإنجلترا على سطح إنجلترا سلسلة لامتناهية من الخرائط. وتختلف كل سلسلة من سلاسل الأنساق (ع١) و(ع٢) و(ع٣) إلخ.. عن السلسلة التى تسبقها بحذف عنصر مفرد من العناصر الموجودة منها ويتعدد نظام هذه السلاسل الخاصة بالعناصر المحذوفة المتوالية بصورة مسبقة وفق الخطة الأصلية الأولى. ويتشكل هذا النظام ببساطة فى حقيقة أن كل عنصر محذوف، حين يتم وضع أى تمثيل جديد مثل (ع٢) أو (ع٣) إلخ، يعتبر نفسه من كل مناسبة يمثل الصورة أو الخريطة أو الممثل لنفس العنصر الذى سبق حذفه حين تم وضع النسق (ع٢) و(ع٣) بذلك تعد السلسلة اللامتناهية واحد، اثنان، ثلاث، إلخ... سلسلة لأسماء الموضوعات نفسها التى تم حذف أولها حين تم وضع التمثيل الأول أو رسم الخريطة (ع) وفى الوقت الذى يميل فيه العنصر الثانى فى الخريطة الأولى (ع١) هذا العنصر الأول للنسق (ع)، وبالطريقة نفسها يمثل العنصر الثالث أو ثلاثة فى الخريطة الثانية (ع ٢) العنصر الثانى الذى قد تم تمثيله مؤخرًا فى النسق (ع١) وتم حذفه فى النسق (ع ٢).

بذلك تتضمن هذه الخطة الواحدة لرسم خريطة النسق (ع) أو تمثيله بجزء من أجزائه، وبوصفها فعلاً واحدًا يتحقق دفعة واحدة، ما يمكن التعبير عنه من الناحية المنطقية بوصفه " سلسلة لامتناهية " من الخرائط أو الصور للعنصر الذى تم حذفه من النسق (ع) ومن أول خريطة من الخرائط التى تم وضعها. ويمكن أن يتم تنفيذ هذه " السلسلة اللامتناهية " والمنظمة من العمود الممثلة للعنصر

المحذوف من النسق (ع)، بحيث تشكل هى نفسها نسقًا مشتقا، يحتوى بدوره على أى عدد من النسق (ع) الذى قد تختاره من أى جزء معين منه يكون قد تم وضع ترتيبه فى سلسلة من الصور المتعاقبة، وتم تحديده بصورة مسبقة من جانب الخطة الأصلية الأولى؛ لذلك نقول كما قال "ديديكند" إن هذا النسق (ع) قد تم تنظيمه أو ترتيبه بفضل هذه الحالة أو النمط من التمثيل " ويجب أن نلاحظ أن هذا النظام كله بكل سلاسله اللامتناهية والمعقدة قد تحقق منطقيًا بفعل واحد أو بفضل خطة واحدة.

من الواضح بالطبع أن سلسلة الصور أو المتمثلات الخاصة بالعنصر الأول (واحد) قد تبدو للوهلة الأولى سلسلة زائفة أو اصطناعية، فى حين أن النظر للحالة الحقيقية " لعالم الفكر " سوف تبين معنى العملية بصورة مباشرة؛ فإذا نظرنا مثلاً " لعالم أفكارى " فى كليته بوصفه نسقًا ذاتى التمثيل وفقًا لطريقتنا السابقة لتعريفه، ونظرنا لأية خطة واحدة خاصة بتمثيل أى فكرة جزئية من أفكارنا سواء كانت منعكسة أو مباشرة عن طريق الفكر الانعكاسى للصورة نلاحظ أن هذه الفكرة الجزئية تتضمن وجود نسق من الأفكار السابقة؛ فالفكرة القائلة مثلاً " أن اليوم هو الثلاثاء " تتضمن وجود النسق (ع) من الأفكار اللامتناهية تمثل فيها الفكرة " اليوم هو الثلاثاء " العضو الأول فيها، حقيقة قد تتعاقب أفكار هذا النسق الواحدة تلو الأخرى من الناحية الزمنية فى حين أنها من الناحية المنطقية تتحد كلها مرة واحدة من جانب الهدف القائم بالتفكير فيها. لذلك يتكون النسق (ع) للفكر الأصلى من سلسلة الأفعال المنعكسة للصورة فنقول مثلاً" هذه إحدى أفكاري، "وكانت" هذه الفكرة السابقة إحدى أفكاري"، وتلك " الفكرة القادمة إحدى أفكارى ". وهكذا نقول عن كل فكرة من أفكارى إلى ما لا نهاية. بذلك لا يكون النسق (ع) لامتناهٍ بفضل عملية عد أعضائه قد نستسلم ونتوقف بسبب شعورنا بالملل، وإنما بفضل الخطة الكلية بأن كل عضو من أعضائه يكون له فكرة تحاكيه وتناظره، وتنتمى للنسق نفسه. ولذا يتم تعريف النسق (ع) بوصفه لامتناهٍ مقابل القيام

بعملية العد على الإطلاق؛ إذ تحدد هذه الخطة الكلية نظاما محددًا وثابتًا للتتابع زمنيًا كان أو منطقيًا يبين العناصر المكونة للنسق (ع)، وحين يتم الالتزام بهذه الخطة يتم النظر لكل عنصر جديد بوصفه العنصر الذى تم به تمثيل العضو السابق له أو محاكاته، وتعد هذه الصفة التكرارية للعملية الفكرية التى تتبع بها سلسلة العناصر فى الحقيقة النتيجة الوحيدة للخطة الكلية للتمثيل الذاتى التى تم بها ترتيب النسق (ع) وفقًا لعنصره الأول؛ إذ إن النسق (ع) بمجرد إدراكه نسقًا مرسومًا يشبه الخرائط أو بوصفه ممثلاً بجزء من أعضائه لا يشكل الجزء الأول منه عضوًا من هذا الجزء من الأعضاء، يتم تعريفه دفعة واحدة بوصفه سلسلة منظمة من التمثلات داخل التمثلات مثل الخرائط بإنجلترا. ويعد هذا النسق الخاص بالتمثلات داخل التمثلات فى النسق (ع) نسقًا حقيقيًا وفقًا للتعريف السابق وتكون سلسلة الأفكار المنعكسة المرتبة زمنيًا الموجودة فيه قد جاءت نتيجة لتكوين النسق كله وعملية بنائه، وبذلك يكون معناه المتكرر أو عملية التكرار داخله مستقلة تمامًا عن أى نظرية حول ما إذا كان الزمان وعملية التعاقب تنتميان لعالم الظاهر أو الواقع (الحقيقة).

النسق (ع) – حسب التعريف ببساطة – هو نسق الأفكار الذى إذا كان حاضرًا يعبر عن وعى ذاتى كامل بالنسبة " إلى الفعل القائم بالتفكير " فى أن اليوم هو يوم الثلاثاء "؛ حيث لا أكون مفكرًا فى هذه الفكرة وحدها، وإنما فيما يتعلق بكل ما يرتبط بصورة مباشرة بواقعة " قيامى بالتفكير فى هذه الفكرة ". فيكون حاضرًا أمامى دفعة واحدة كل النسق (ع) بوصفه نسقًا منظمًا من الأفكار، كذلك إذا "كان كل عالم التفكير المحدد " حاضرًا، فلابد أن يكون ذاتًا تفكر بصورة منعكسة تمامًا فى واقعة أن كل هذه الأفكار التى تفكر فيها ما هى إلا أفكارها. ويتضمن هذا الانعكاس الكامل فى الوقت نفسه فى كل أجزائه نسقًا منظمًا من الأفكار ، والذى تأخذ صورته المجردة أينما يحدث نفس صورة النسق العددي.

إذن لا يعد النسق ذاتى التعبير بالمعنى الذى تم توضيحه الآن مجرد صفة " للنسق العددى " أو إحدى خصائصه، وإنما يمثل من الناحية المنطقية مبدأه الأساسى والحقيقي. فحين لا يكون النظام مجرد " علاقة خارجية " أو " رابطة خارجية "، ولا نعرف وقائعه فقط، وإنما نعرف معناه وكيف يكون نسقًا واحدًا على الرغم من تعدد تعبيراته، فإننا لا نفعل ذلك إلا بفضل فهمنا للمعنى الداخلى للخطة التى يصبح بفضلها من الممكن تمثيل نسق مدرك من الموضوعات عن طريق أحد أجزائه أو قطعة منه. ولئن كان " ديدكند " قد بين أن هذه النظرة تعد كافية لتفسير التطور المنطقى للصفات المختلفة للنسق العددي، فإن ما لاحظناه هنا أن "التكوين المتتالى " للنسق العددى يعبر بوضوح وبصورة مجردة لأقصى درجات التجريد عن صورة " ذات كاملة " وعن بنيتها. وبذلك يوضح لنا " العقل " و" عن طريق حركته الخاصة "و " ذاته بذاته " وجود نسق ذاتى التعبير من الموضوعات. لا نجده موجودًا فى خبرتنا الزمنية الحسية والفكرية. ويكون وجوده موازيًا فى بنيته لبنية أى " عالم فكرى "، يكون صاحب وعى ذاتى؛ أى عالم عقل كامل واع بذاته، يحقق كل موضوع من موضوعاته عالمه، ولا يفشل أى فعل من أفعاله فى فهم موضوعاته الفكرية الخاصة. ويأتى لنا هذا المفهوم بصورة إيجابية ومسبقة قبل قيامنا بعملية العد. فيتضمن هذا المفهوم أولاً التعريف العام " لنسق السلسلة " من النمط الذى نتحدث عنه، والذى تكون صفاته المجردة قابلة للتعريف والتحديد كصفات " المثلث"[٣٦]. فلا يعد كل نسق من نمط " نسق السلسلة " ذاتًا أو عالمًا فكريًا خاصًا. إذ يمكن بالطبع تطبيق المفهوم العام لأى نسق تكوين العلاقة بين موضوعاته علاقة واحد بواحد على أى مجال مهما كان مجردًا، لذلك يمكن تطبيق "نسق السلسلة" على أى موضوعات أو التعرف عليه سواء كانت موضوعاته مادية

---

(٣٦) المقصود "السلسلة" (كيته Kette). (المترجم)

أو خيالية. وبالتالى يكون العالم الرياضى مليئًا بالعديد من الأنساق الأخرى ونمط "السلسلة" الذى نتحدث عنه. لذلك من الواضح أولاً أن نسق السلسلة الذى نتحدث عنه يصبح نموذجًا للنسق المنظم، ولا يصبح هكذا إلا بفضل حقيقة أن بنيته تكون موازية تمامًا لبنية أى ذات مثالية، وبذلك يستطيع العقل نفسه أن يفهم جميع أفكاره ويقوم بجميع أعماله حتى لو كانت موضوعاته وأعماله مثالية خالصة.

لا يعد أى نظام فى عالم المكان والزمان والكمية أو فى مجال الأخلاق، مهما كانت حيويته ومعناه وقيمته وجماله نظامًا إلا لأنه يقدم لنا أنساقًا من الوقائع والموضوعات التى يمكن ترتيبها فيكون فيها الأول والثانى وهكذا أولها صورة أعلى من النظام. وتعتمد أى معقولية للرتبة والكرامة والقيمة والضخامة والبناء، والوصف والتفسير لمثل هذه الموضوعات فى عالمنا على قدرتنا على التعرف على ما يأتى أولاً وما يأتى ثانيًا منها بالنسبة إلى هدف معين لدينا نقصده بالفعل. ويبين لنا التطبيق الكلى المطلق لمفهوم النظام الذى يتعرف فيه الفعل على ذاته بأى معنى فى السماء أو على الأرض، مدى الاهتمام بمثل هذه الأمور المجردة بالنسبة إلى النظام البسيط. ويكون النسق العددى بالفعل الذى يتصف بالتجريد المطلق ، وبأنه النمط الكلى والشامل لكل أنماط الأنساق هو النمط الذى يملكه كل كائن عاقل مثلنا أو مختلف عنا، ما دام يعرف أى نسق أو نظام كامل على الإطلاق إلهيًا كان أو شيطانيًا، نفسيًا أو ماديًا، جماليًا أو اجتماعيًا، صوريًا أو حسيًا؛ فلا يكمن المعنى العميق للتسلسل العددى فى قدرته على مساعدتنا على معرفة عدد الوحدات الكائنة فى هذه المجموعة أو تلك، وإنما فى قدرته على التعبير على أن هناك ما يأتى أولاً فى الترتيب ثم يليه ما يأتى ثانيًا فى أى ارتباط منظم نستطيع أن نعرفه. ولا تكمن قيمة النسق العددى فى معرفة الأعداد، وإنما فى النظر إلى نسق العلاقات بين الأعداد بوصفه فعلا واحدًا. يقلل شأن الحقيقة الرياضية كل من ينظر إليها بوصفها مجرد وسيلة لتقدير الأعداد الأصلية لمجموعات الموضوعات، فعلم الحساب فى

حقيقة العلم المجرد للمجموعات المنظمة، ولا يوجد أى معنى عقلى أو قيمة للمجموعات إلا إذا كانت منظمة بطريقة مرتبة ومتسلسلة؛ لذلك من الضرورى أن نعرف أولاً معنى النظام أو الترتيب.

ليس من الصعب الآن القول بأن أول معرفتى بالنظام بوصفه صورة للوحدة فى الكثرة، حين أرى الشيء نفسه أضع شيئًا بوصفه الأول، ثم أضيف إليه شيئًا آخر بوصفه الثاني، ثم الوعى الذاتى بمعرفتى وقدرتى على القيام بذلك. وليس من الصعب إدراك أن عملية القيام بعد الأصابع أو تعلم أسماء الأعداد تمكن من تحقيق الوعى الذاتى، وتضعنى على أول طريق الشعور به. إن المسألة التى تهمنا الآن معرفة ماذا يتضمن مفهوم النظام (الترتيب) بوصفه صورة مماثلة لمفهوم الوحدة فى الكثرة ؟ لقد وصلنا فى تحليلنا لمفهوم العدد إلى النقطة التى تمكنا من إجابة مثل هذا السؤال؛ فإذا نظرنا لما يسمى بمفهوم "الرابطة الخالصة" لا يقبل الفعل كما قد يقول الأستاذ " برادلى " إلا ما يصنعه بنفسه. ورأينا أن الموضوع الأول الذى يستطيع أن يصنعه بنفسه – وكما قال أيضًا الأستاذ "برادلى" – يتضمن رؤية " عملية لا متناهية". إذ يبدو الهدف الواحد للعقل فى أى جهد يبذله الفهم نفسه، هدفًا متكررًا فى الوقت الذى يبدو فيه ضروريًا وواضحًا. لذلك نشعر بأن جهدنا لا نهاية له، وبأننا أمام شيء مخيف، ونتسرع بالحديث عن " انشطار لا متناهٍ " يحدث فى كل مكان، ونفشل فى الوقت نفسه فى ملاحظة أننا نكون قد رأينا بالفعل، كيف يجب أن يعبر الواحد عن نفسه مثل الكثرة بفضل هذه الحركة الذاتية للعقل نفسه؛ فإذا ما أعدنا النظر للمسألة من جديد، نلاحظ أن ما قد رأيناه، يعود إلى حقيقة أن الأنساق الوحيدة للموضوعات المثالية التى يستطيع العقل تحديدها بدون النظر إلى " أى ارتباطات خارجية خالصة " هى الأنساق التى يكون فيها لأى موضوع نفترضه مسبقًا موضوع آخر يعبر عن الهدف العقلي نفسه ، ويناظر الموضوع المفترض ويأتى بعده فى الترتيب. ولا

- تعود هذه العملية إلا للضرورة البسيطة الخاصة بالعملية العقليـة المنعكسة التـى نمارسها.

يسعى عقلنا للنظر فى عمله بوصفه موضوعًا له، وتتمثـل طبيعـة هـذه المحاولة فى ممارسة العقل لحركته الذاتية. ومع ذلك، وحين يقوم العقل بجعل عمله موضوعًا له، وملاحظته من جديد لما قد قام به من أفعال، فإنه يمثل عملية " إعادة وضع " لنفس العملية الأولى بوصفها واقعة جديدة لم تعرف بعد، لذلك حين يتأمـل العقل فعله الذى قد تم إنجازه على التو، يتضمن مع مرور الوقت ما قد يظهر لنـا أن هذه العملية لا نهاية لها. ومع ذلك لا يهمنا الآن الحديث عن الـشعور بالملـل الذى تولده لدينا هذه العملية اللامتناهية خاصة حـين نلاحـظ ضـرورتها. فجـل اهتمامنا ينصب على البناء الإيجابى لكل العالم العقلي؛ فلقد وجدنا هذا البناء وهـو بناء من نسق التمثيل الذاتى من النمط الذى لدينا فى عقولنـا ونقـصد تناولـه. والواقع أننا قد عرفنا صراحة كل هذه الأنساق بوصفها لامتناهيـة مـا دام الأمـر يتعلق بتعدد عناصرها. ومع ذلك لاحظنا أنها بوصفها أنساق تعبير ذاتـى تتـصف بأنها منظمة ذاتيًا. وبعد وضع المثال البسيط عن وضع الخريطة فوق سطح البلـد التى قد رسمت لها وعرض مزيد من الأمثلة عن صفة " التمثيل الذاتى " عن النسق العددى الكامل، حين يتم قبول بنائه التقليدى بوصفه شـيئًا قائمًـا وحاضـرًا فـى مجموعه، نكون بعد عرض هذه الأمثلة عن الوحدة المنظمة ذاتيًا وسط الاختلافات اللامتناهية، قد عدنا لمسألة البحث عن الأصل المنطقى لنفس مفهوم "النظام" الـذى يعد النسق العددى أول مثال عليه. ووجدنا الإجابة عن سؤالنا فى الحكم بأنه ما دام النسق ذاتى التعبير من النمط الذى نتحدث عنه، قد تم افتراضه بوصفه موضـوعًا مثاليًا يحدد نظامه الخاص ويحدد لعناصره مكان كل منها، ويحـدد الأول والثـانى وهكذا، وما دامت هذه الأنساق ذاتية التعبير نتجـت أيـضًا مـن تعبيـر العقـل

لمعانـــيـــه الداخلية، فإن النظام الذى يمثل العقل ويحاكيه يجب أن يكون من نمـــط الأنساق التى تناولـــهـــا تحليل " ديديكند ".

وهكذا تكتمل دائرة بحثنا بصورة مؤقتة؛ فحين درس العقل نفسه بوصـــفه التعبير الصورى المجرد عن الجانب المنظم لذاته الكاملة المدركة فكريًا، وعن أى نسق مثالى قد يراه فعلاً من أفعاله، فإنه قد اكتشف نسق الأعـــداد. ولـــئن كانـــت معرفته بالأعداد الترتيبية قد سبقت معرفة الأعداد الأصلية ، فإن نظامها الصورى الذى يبدأ من الأول فالثانى وهكذا، والذى يتكون عمومًا من وجود " التالى " دائمًـــا يمثل صورة لحياة العقل أو كما ظهر فى التحليـــل الأخيـــر صـــورة " للانعكـــاس الكامل". لذلك يعد هذا النسق التعبير الطبيعى لأى عملية متكررة للفكر، ويعود فوق كل ذلك للطبيعة الأساسية " للذات " حين ينظر إليها فى مجموعها، وهكذا نكون قد عرفنا شيئًا بسيطًا عن الوحدة والكثرة على الرغم من أننا مازلنا نحيا فـــى عـــالم الصور.

٦- **عالم الواقع نسق ذاتى التعبير.**

يمكن الآن أن نبدأ فى تطبيق النتائج والاعتبارات السابقة التى توصلنا إليها على مسألة تكوين أى وجود أو أى عالم موجود.

فإذا فرضنا في المقام الأول إدراك العالم من منظور المـــذهب الـــواقعي، ويكـــون وجوده مستقلاً عن واقعة معرفته أو عدم معرفته من أى إنسان ونفرض وجوده منذ الأزل؛ فمن الممكن أن نبين أن هذا العالم المفترض تكون له صفة التمثيل الـــذاتي، ويتصف بها حتى لو حاولت وصف تكوينه النهائى بأنه غير قابل للمعرفة؛ إذ فـــى اللحظة التى نفترض فيها وجود أى واقعة وجـــودا مستقلاً عن معرفتك أو عـــدم معرفتـــك بهـــا. من الواضـــح أنك تحاول واقعيًا وضـــع هـــذا الفـــرض أو

على الأقل تحاول وضعه أو افتراض وجوده، وإن لم تحاول وضعه لن يكون لديك أى مفهوم عن الواقعة على الإطلاق. فإذا كان "الفرض" واقعة فى حد ذاتها، فـإن الفرض حين يتم وضعه فى هذه الحالة، يصبح عالم الوجود حاويًا لواقعتين علـى الأقل، الواقعة (و) وافتراضك (ف) عن وجودها. فإن رمزنا للكون بـالرمز (ك) وللفرض بالرمز (ف) فإن العالم الذى يمكن وجوده لحظة وضع هـذا الفـرض يصبح ك= و+ف[٣٧].

لن تستطيع التوقف بمجرد البدء؛ فلقد رأينا حين تم تحليل المفهـوم الـواقعى للوجود، أن الواقعية على الرغم مـن اعتبارهـا "الواقعـة" و"الفـرض" واقعتـين مستقلتين، فإنها لا تعترف بوجود أى علاقات أساسية بينهما. وسواء فرضنا حاجـة الواقعتين (و) و(ف) لوجودهما للعلاقات أو عدم حاجاتها، فإن مجرد وجودهما معًا واتصالهما بعلاقة معينة يجعل وجود العلاقة واقعيًا بالنسبة إلى حدودهما. وإذا مـا التزمنا بالرموز فقط، فإن من الواضح حين نشير إلى الوقائع المفترضـة كتابـة، علينا أن نكتب على الأقل (و) + (ف) بوصفهما عنصرين أساسيين لتكوين العـالم. وبذلك لا يحتوى العالم على رمزين فقط وإنما على ثلاثـة. وإذ يتكـون مـن (و) و(ف) و(+) أى العلاقة بينهما بوصفها واقعية مثلهما، هذه العلاقة التى حاولنا عدم اعتبارها ضرورية لوجود أى طرف منها، يجب أن تكون لنفس هذا السبب شـيئًا مختلفًا عنهما تمامًا مثلما نفترض استقلالهما واختلافهما عن بعـضهما. وإذا كـان نسق "هربارت" يعتمد على محاولة رد العلاقة (+) للرؤية العابرة والمباشـرة[٣٨]، وبالتالى لا تعد جزءًا من عالم الوقائع، فإن الرد على مثل هذه المحاولة (ونتفق هنا مع السيد "برادلى") يتمثل فى القول إن هذه "الرؤية العابرة" إما أن تشير بوصـفها

---

(٣٧) نرمز (و) للواقعة، (ف) للفرض، (+) للعلاقة، (ع) للعالم (ك) للكون يتم الإشارة للواقعة بالرمز (و)، و الفرض بالرمز (ف) والكون بالرمز (ك). (المترجم).

(٣٨) الرؤية العابرة "Zuffallige Ansiccht" أو "اللمحة الحاضرة" . (المترجم)

واقعة حقيقية لشيء موجود أو ينهار الفرض كله من أساسه. فيقوم جوهر الفرض على أن (ف) يفترض وجود (و) حقيقة، بمعنى آخر أن العلاقة بين (و) و(ف) ناتجة عن استدلال حقيقي وحكم صحيح من جانب (ف) ومن التعبير الفعلى على حقيقة هذا الحكم وصحته من جانب وجود (و)، لذلك لابد من افتراض واقعية العلاقة بين (و) و(ف) ووجودها بوصفها واقعة حقيقية. ما دامت مستقلة حسب الفرض من وجود (و) و(ف)، وأن (و) حسب الفرض قد تكون موجودة بدون (ف)، وأن (ف) إذا كان زائفًا قد يكون موجودًا كمجرد "رأى" فقط فى حالة عدم وجود أى واقعة (ف)، فإن العلاقة التى تم التعبير عنها بالرمز (+) لها مكانها فى الواقع، وتعد علاقة ثالثة ومستقلة حسب المذهب الواقعى. وبذلك يحتوى العالم على ثلاث وقائع مستقلة عن بعضها على الأقل، وتختلف جميعها عن بعضها البعض.

وهكذا نصل إلى الحجة القوية التى قال بها "برادلى" وتفرض نفسها؛ فالعالم القائم على وقائع ثلاث، وتكون فيه الواقعة (ف) والواقعة (و) واقعتين مستقلتين فى وجودهما عن الواقعة الثالثة، فإن السؤال عن الرابطة التى تربط الواقعة الثالثة بالواقعتين الأخريين يعد سؤالاً مشروعًا. فهذه الوقائع الثلاث تعد موجودة. وتعتبر الروابط بينها واقعية حقيقية وتربط العلاقة (+) بين (ف) و(و)، وترتبط فى الوقت نفسه بكل منهما، ويحدث "الانشطار اللامتناهى" بصورة لا شك فيها؛ إذ تتم رؤية العلاقة نفسها تدخل فى علاقات جديدة. ولعل السبب فى ظهور هذا "الانشطار اللامتناهى" قد بات واضحًا الآن. أصبح لا يكمن الآن فى عجزنا أو عدم قدرة عقولنا أو نقص فى ذكائنا، وإنما فى خاصية التعبير الذاتى التى يتصف بها أى نسق يقوم على العلاقات، ويكون النسق فى عالمنا الواقعى حاويًا لعلاقة قائمة بين أى موضوع فيه وأى موضوع آخر يناظره؛ أى تكون العلاقة بين الموضوع وباقى العالم موجودة بصفة دائمة وبوصفها موضوعًا مطابقًا للموضوع الأول الذى تربط بينه وبين باقى العالم، وبذلك تنتمى للنسق كله. بمعنى آخر إذا كان هناك الموضوع

(و) موجودًا فى العالم فإن العلاقة (ع) التى تربط بينه وبين باقى العالم تعد موضوعًا فى ذاتها، ولابد أن تنشأ العلاقة (ع١) التى تربط ذاتها بباقى العالم، ويصبح النسق (و) + (ع) + (ع١) من أنساق التعبير الذاتى وبالتالى يكون لامتناهٍ مثل النسق العددى، ويعد كذلك بسبب تصويره حسب الفرض وتعبيره بصورة مجردة عن "الوجود المستقل" لنفس العملية التى تعبر بها الذات التى تحكم "بوجود الواقعة" أو تقول "إن الواقعة موجودة".

لا جدوى إذن من محاولة الهروب التى يلجأ إليها الفيلسوف الواقعى بالإصرار كما يفعل بعض الفلاسفة الواقعيين على الطبيعة الناقصة للعقل الإنسانى وعلى عدم قابلية الواقع للمعرفة. فلا تتعلق المسألة بما نجهله عن الموجودات المستقلة، وإنما بما نعرفه عنها، والذى يمثل وفقًا للتعريف تمثيلها لنسقٍ يشبه نسق السلسلة الذى نتحدث عنه. ولا يستطيعون الهروب من تعريفهم بالقول "إن وجودهم الحقيقى غير قابل للمعرفة"؛ فإذا ما حاولوا الهروب نستطيع أن نبين لهم أن الموجودات بوصفها غير قابلة للمعرفة، وبالتالى يختلف وجودها عن تعريفنا لوجودها، وتكون لها صورتان للوجود، وبالتحديد صورتهما القابلة للمعرفة وصورتهما غير القابلة للمعرفة. إذ من المفترض أننا نعرف وجودها وظهورها لنا فى شكل نسق "السلسلة". وبذلك تعد مشكلة الطبيعيتين اللتين يتصف بهما الوجود الواحد، تمثل تقسيم أى فيلسوف واقعى لصالحه مثلما فعل السيد "سبنسر"، وتصبح مشكلة العلاقة معروفة أو غير قابلة للمعرفة، بين الجوانب القابلة للمعرفة وغير القابلة للمعرفة من الوجود أو لبعض أقسامه شيئا من هذه الجوانب . ويصبح النسق مرة أخرى من أنساق السلسلة، تماما مثل النسق الذى قبله ولنفس السبب أيضا.

وأخيرًا قد يحاول المرء الهروب من المشكلة برمتها، بالقول إن الواقعة (و) كانت فى التحليل السابق، وحسب الفرض، موضوعًا لا يحتاج الى أى فرض (ف). ما دامت (ف) ترمز لعملية فكرية واعية أو لفكرة، وتكون الواقعة قائمة هناك سواء

وجد من يقر وجودها أو لا، أو من يعرفها، أو لا يعرفها. قد يقول"الفيلسوف الواقعى" لنفرض عدم وجود أى أفكار على الإطلاق، ولا توجد هناك معرفة، وإنما وقائع مستقلة عن العقل ومنفصلة كلية عن بعضها البعض، وحينئذ لن يكون العالم الواقعى نسقًا لا متناهٍ أو سلسلة لا متناهية، ويصبح عالمًا واحدًا فقط حين تتم معرفته مصادفة.

يجب أن نوضح، عند الإجابة، أن العالم الذى يحتوى الواقعة (و) ويحتوى وقائع أخرى أيضًا، يعنى أن التحليل المتكرر الذى قال به "برادلى" عن "الانشطار اللامتناهى" سينطبق على أى تعدد أو اختلاف، ويصبح هذا العالم نسقًا ذاتى التعبير بالمعنى السابق ذكره. كذلك لن يتم استثناء الواقعة (و) من الانقسام الذاتى حتى مع افتراض استقلالها وبساطتها واعتبارها الوجود الوحيد. فلا تكون وحدها مثلاً حين نفكر فيها الآن. وتعد موجودة وفقًا للفرض فى نفس العالم مع الأفكار التى تعرفها وتقول عنها" أنها لا تحتاج لأن تكون مرتبطة بالأفكار التى تعرفها أو تكون مشتركة معها، إذ تستطيع أن توجد وحدها، وأن توجد مشتركة مع شىء آخر ليس الشىء نفسه. وبذلك يكون للواقعة جانبان أو إمكانيتان، الأول الجانب الذى تستطيع به الوجود المستقل عن الفكرة (ف) أو عن أى فكر آخر، والثانى الجانب الذى يتمثل فى قدرتها على أن توجد مشتركة مع الفكرة (ف) أو تشترك فى علاقة معها ومع باقى عناصر نسق السلسلة الذى تحدده الفكرة (ف) وتتطلبه. فيكون للواقعة (و) نفسها حالتان للوجود؛ وجودها وحدها ووجودها المشترك أو ما يسميه "هربارت" الوجود معًا[٣٩]. وما دام أن الوجود معًا حسب الفرض يكون واقعة لا يستطيع أى فرد إنكارها أو التخلص منها باعتبارها "رؤية عابرة"، فإن حالة "الوجود" معًا تكون حالة مختلفة عن حالة "الوجود المستقبل بدون آخر أو طرف

(٣٩) الوجود معًا: zusammen (المترجم).

ثانٍ" الذى كانت تتصف به الواقعة (و) قبل وجود الفكرة (ف). وإذا أطلقنا على الواقعة حين تكون وحدها أو وحيدة الرمز (و ١). وأطلقنا الرمز (و٢) عليها حين تكون مصحوبة أو موجودة مع الفكرة التى تشير إليها، فإن مشكلة كيف تكون العلاقة بين (و١) و(و٢) تؤدى إلى ظهور نفس "نسق السلسلة" الذى قدمه لنا الأستاذ "برادلى".

أوافق السيد "برادلى" على أن كل صورة من صور الوجود الواقعى تتضمن هذا التكوين ذاتى التعبير أو اللانهائى. وأتفق أيضًا معه على أن الوجود الواقعى ينهار من التناقضات الناتجة من ذلك التكوين، ولا أعنى بذلك الموافقة على النظرة القائلة: إن التعبير الذاتى يعنى التناقض الذاتى، وإنما أعنى أن أى عالم يتصف بالتعبير الذاتى يجب أن يكون من طبيعة مشاركة أو مماثلة لتكوين أى "ذات"، إما بسبب أنه يعد "ذاتًا" أو أنه يعتمد فى تشكيله على "الذات" التى تتصور وجوده أو تصنعه. ولما كان العالم الواقعى لا يقبل بمثل هذا التكوين، فإن الانقسام اللامتناهى فى حالة النمط الواقعى للوجود يبدو محطمًا بصورة نهائية وقاضيًا تمامًا على ما قد يظهر بوصفه واقعًا أو الواقع؛ فلماذا؟ تطلب من الفيلسوف الواقعى معرفة الوقائع التى تعد أساسية لعالمه، فيذكرها لكَ. وتكتشف أنه ما دام قد ذكر لك مجموعة من الوقائع، يجب أن يعترف فى الوقت نفسه بأن العلاقات والروابط بين هذه الوقائع حقيقية وموجودة، ثم تستطيع أن تضيف قائلاً بعد ذلك بأن هذا النسق الذى نتحدث عنه يجب أن يكون ذاتى التعبير ولامتناهٍ. ويبدأ تناقض المذهب الواقعى فى الظهور حين ترى أن هذه الروابط والعلاقات لا تربط بالفعل بين الوقائع؛ لأنها روابط وعلاقات بين كائنات ووقائع مستقلة عن المعرفة وفقًا للتعريف، ولقد سبق أن رأينا أن هذه الروابط والعلاقات إما أن تكون واقعية وموجودة مثل الكائنات الواقعية التى تربط بينها أو لا وجود لها على الإطلاق. وهكذا تتحول عناصر هذا

العالم إلى التشتت والانفصال إلى ما لا نهاية. ويصبح النسق الواقعى حلقات منفصلة. ولعل ذلك ما تحققه صحة حجج الكتاب الأول للأستاذ "برادلى". ولا نستطيع أن نرى كيف يكون الواقع المستقل تمامًا عن المعرفة واحدًا أو كثرة أو كليهما معًا؛ إذ لا نستطيع إدراك ذلك لأننا لا نرى أو نحدد إلا ما يكون متصلاً بالمعرفة ومرتبطًا بها. وداخل المعرفة ذاتها لا نجد إلا النسق ذاتى التعبير.

ننتقل بعد هذا العرض لما يتعلق بمفهوم المذهب الواقعى للوجود وتضمنه لنسق "التعبير الذاتى"، إلى مناقشة المفهوم الثانى لطبيعة الوجود، وبالتحديد إلى المفهوم الثالث للوجود فى عرضنا لترتيب المفاهيم. ويمكن القول بداية إن هذا المفهوم أيضًا يتضمن نسقًا من "التعبير الذاتى" من النمط الذى نتحدث عنه. ويظهر واضحًا فى "النسق العددى" وعالم التفكير عند "ديديكند" وفى العديد من النظريات الرياضية، وذلك ما دامت تظهر موضوعاته بمجرد تعريفها على أنها كائنات من نمط المفهوم الثالث للوجود فى قائمة مفاهيم الوجود التى عرضناها. ولئن كان وجود صورة أعمق من الوجود وراء هذه الصورة التى نعرفها مسألة لم نعرفها بعد، فإن من المهم ملاحظة أن البرهان الذى قدمه "بولزانو" فى كتابه "تناقضات اللامتناهى" على الإمكانية الرياضية "للأنساق اللامتناهية" وعلى صحتها، كان المثال النموذجى المختار لعرض "اللامتناهى" هو نسق الحقيقة" أو "المصداقية" أو "القضايا الصحيحة" التى تستمد صوابها أو صحتها من أى "قضية أولية" أو من مجموعة من القضايا الأولية السابقة؛ فإذا كانت القضية "أ" "صحيحة" أو صادقة، فإنه يتبع ذلك – كما يقول "بولزانو" – أن القضية التى تحكم بأن "أ صادقة" تعد صادقة أو صحيحة أيضًا. وإن رمزنا لهذه القضية الأولى بالرمز "أ[1]"، فإن "أ[1] صادقة"، تعد صادقة أيضًا إلى ما لا نهاية. حقيقة لم يكن لدى "بولزانو" تصور دقيق مثل "ديديكند" لطبيعة نسق السلسلة، ولم يستخدم أيضًا تعريف "ديديكند" الإيجابى لمفهوم اللامتناهى إلا أن مثاله عن سلسلة القضايا الصحيحة (أ) و(أ[1])

و(أ[٢]) الخ... والتى تختلف فيها القضية عن القضية التى تسبقها، ما دامت تجعلها موضوعًا لها تحكم عليه بالصواب أو تحمل عليه محمولها، كان قد تم اختياره بنفس الروح التى اختار بها "ديديكند عالم التفكير"، وعبارة عن نموذج بسيط جدًا "للنسق ذاتى التعبير"(٤٠).

وهكذا يشارك المفهوم الثالث للعهد الواقعى فى ظهور العديد من الصعوبات حين يتم تطبيق النسق الذاتى التعبير ومناقشة مسألة لانهائية هذا النسق. فما هو المفهوم الذى يمكن أن يتجنب هذه الصعوبات؟

من الواضح أن مفهومنا الرابع للوجود يجعل الواقع نسقا من النوع نتحدث عنه؛ فوفق وجهة نظرنا، يعنى الوجود أو ما يوصف بأنه موجود، التعبير فى صورة محددة ونهائية عن المعنى الكلى لنسق من الأفكار أو عن هدفه. وتتضمن واقعة وجود خبرة معينة هناك تحقق هدفًا معينًا، أن هذا الهدف يكون موجودا حسب الفرض بوصفه إشباعًا لهدف آخر لا يكون مطابقا لذاته على الإطلاق، ويكون أى هدف معين موجودا كما هو فى المطلق؛ لأنه يحقق هدفا معينا غير ذاته. لذلك لابد أن يكون المطلق نسقا ذاتى التعبير أو سلسلة أو مجموعة من الأهداف المتحققة(٤١). ولابد أن يكون هذا النسق لانهائيا وإذا قبلنا هذه النتيجة يجب

---

(٤٠) لقد لاحظ "إسبينوزا" فى "الأخلاق" الجزء الثانى ص٤٣ وجود "النسق الموازى للمعرفة" مع ذلك حاول التقليل من أهمية لا نهائية السلاسل الناتجة". يقول فى "الأخلاق" إن من يعرف، يعرف أنه يعرف" لذلك تلى الفكرة الكافية إلهية كانت أو إنسانية" فكرة كافية أخرى عن هذه الفكرة الكافية" فى حين "يؤكد الرسالة القصيرة" أن فكرة الفكرة ليست مصاحبة بالضرورة للفكرة الكافية أو تلحق بها إلا وفق اختيارنا. ومن الواضح أن هناك تناقضًا واضحًا بين التعبيرين، وتعد المسألة ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى مذهب إسبينوزا الفلسفى كله. فإذا كانت الفكرة الكافية تعد بالفعل نسقًا ذاتى التعبير فإن صورة التوازى بين الفكر والامتداد التى يؤكدها "إسبينوزا" تنهار فى النهاية، ما دام جعل إسبينوزا الجوهر الممتد غير قابل للقسمة وبالتالى يتجنب اعتباره نسقًا ذاتى التعبير حتى يتفادى المشكلات المتعلقة بمفهوم "اللامتناهى" أو اللانهائية". وفى جميع الأحوال لا توجد عملية متوازية لعملية "فكرة الفكرة" فى الجوهر الممتد.

(٤١) المقصود نسق ذاتى التعبير من نسق السلسلة "كتيه" (kette) (المترجم).

أن يأخذ المطلق صورة الذات، وسبق أن صرحت بذلك مرات فى مؤلفات سابقة رغم الرعب من اللامتناهى الذى تثيره كلمات الأستاذ برادلي، إلا إننى مازلت على إصرارى على وجود العديد من الجوانب المهمة لنسق "السلسلة" الذى لا يتم تعريف المطلق بوصفه نهائيًا وبوصفه صورة فقط، وإنما بوصفه محددا ، وبوصفه حياة أيضًا.

فأولاً تخضع الكثرة الداخلية للوحدة المحددة للخطة الواحدة التى يتم التعرف بها على المطلق دفعةً واحدة أو قد يبعد بها عن ذاته بوصفه نسقًا ذاتى التعبير. وثانيا وبفضل الصفقة التى قد تم تحليلها للنسق الذى نتحدث عنه، لا يتضمن الوعى الذاتى للمطلق أو اعتداده بنفسه أى تطابق بسيط بين الذات والموضوع فى الذات المطلقة. فلا تطابق خريطة إنجلترا (الجانب الذاتى فى المثال السابق الذى قد عرضناه) مع كل إنجلترا. ومع ذلك يتم رسم كل إنجلترا داخل نسق الخرائط من نمط السلسلة المفترض، إذا ما تم النظر إليه دفعة واحدة بوضعه "حقيقيا وواقعا". ولئن كان النظام يتطلب وجود الأول الذى يتم تمثيله عن طريق الثانى والثالث حتى آخر عضو فى النظام، إلا أنه بوصفه الأول لا يكون ممثلاً لأى شيء يسبقه على الإطلاق. ويوجد مثل هذا العضو الأول فى مفهوم المطلق، ويعد ضروريًا لوصفه بالخبرة المباشرة، وبالفردية "التى أتفق مع السيد برادلى فى نسبتها إلى الكل". ولما كان هذا الجانب الأول للوجود يحتاج إلى تمثيل ذاته بالثانى والثالث والجوانب الأخرى، بمعنى آخر يتضمن الامتلاك الكامل لتحقق الهدف فى صورته النهائية والمحددة، وبوصفة الجانب الأول لمفهوم الوجود المطلق، "واقعة" أن هذا الهدف قد تحقق، ولابد أن تكون هذه "الواقعة" قد تم اختبارها، ومعروفة، وحاضرة، ومرئية، وإلا فليست واقعة على الإطلاق ولا وجود للعالم، فإن "واقعة" أن هذه "الواقعة الأولى" معروفة أو تم اختبارها، تعد فى حد ذاتها واقعة ثانية، وتعد بدورها معروفة، وهكذا إلى ما لانهاية.

وثالثًا حين أدرك هذه السلسلة اللامتناهية كلها، والتى يمكن التعبيــر عنهــا بدرجة متساوية معرفيًا وفى ضوء هدفها المحدد، لا تظهر للمطلق وللنظرة النهائية بوصفها سلسلة من الحالات المنفصلة والمتعاقبة للخبرة الزمنيــة، وإنمــا تظهــر بوصفها كلاً واحدًا شاملاً ومفردًا لخبرة لامتناهية. ورابعًا ليس مطلوبًا وفق طبيعة "التعبير الذاتى" الذى نتحدث عنه أن يمثل النمط الوحيد لمثل هذا الوجــود. ومثــل "إنجلترا" التى تصور نفسها أو تكون ذاتية التعبير فى مثالنــا الــسابق، وتــستطيع سلسلة لا تحصى من الخرائط المختلفة التى لا توجد فى نفس الجزء المقصود فــى "إنجلترا"، والتى تتسق مع نفسها ولا تتناقض مع بعضها الــبعض، أن تعــد ذاتيــة التعبير - بطرق عديدة - لا حق لها، كذلك يستطيع التعبيــر الــذاتى المطلــق أن يسمح بعدم الالتزام بنمط واحد بالضرورة، وبالقدرة على التعبير عن نفسه والتجسد فى حالات متعددة للتمثيل الذاتى، وفى صور عديدة من "الذاتية" التى تتصف كــل منها "بالفردية" التى يتطلبها المطلق. لذلك إذا ما صحت نظرتنا الذاتيــة المطلــق، فإنها تفسح المجال لظهور صور عديدة من الفردية داخل المطلق الواحد، وتــصبح لدينا نظرة جديدة لإمكانية وجود الكثرة فى الوحدة، والتى سنحاول اختبار صــحتها بطريقة جديدة فى الجزء الثانى من هذه المحاضرات[٤٢].

من الواضح إذن افتراض وجهة نظرنا أن المطلق نــسق مــن نمــط نــسق السلسلة الذى نتحدث عنه؛ لذلك من الممكن التعرض للنقد الذى يوجه لكل المذاهب التى تبحث الوجود، ويرى عدم جدواها وتناقضها ذاتيًا فهل تستطيع مواجهة ذلــك؟ هل يمكن الهروب منه بالتمسك بأحد مذاهب الوجود؟ لماذا لا نتجــه مــثلاً إلــى التصوف؟

إن التصوف - كما عرضنا له فى هذه المحاضرات - لا يعترف بــالكثرة، ويعرف الواحد الذى لا يمكن أن يكون بأى معنى عبارة عن كثرة، ويعتبر كل نسق

---

(٤٢) صدر فى عام ١٩٠١ لدى نفس الناشر. (المترجم)

أو سلسلة نوعًا من الوهم. ومع ذلك تعد العمليات اللامتناهية مسألة حتمية عند المتصوف، ومسألة واضحة جدًا فى تفكيره، وحركته الخاصة، إذ يغوص عقله حزينا حين يفكر إلى ما لا نهاية فى عيوبه ونقائصه التى يشعر بها بسبب محدوديته. ولما كان هذا العقل حسب الغرض ليس موجودًا على الإطلاق وليس حقيقيًا، ومع ذلك يكتشف بمحاولاته السلبية الطريق إلى السلام والحقيقة المطلقة، فإن هذا الطريق ما هو إلا طريق فى البرية والأرض القاحلة التى لا طرق فيها وما هذا الكشف إلا ظلام مطلق. فلا تصل للحقيقة حين تقوم بالتفكير؛ فالعقل ذاته وهم، ولا تستطيع فى الوقت نفسه حين تتوقف عن التفكير أن تصل إلى أى حقيقة على الإطلاق، فلا تعرف المطلق إلا بالمقارنة مع حالة الوهم التى تعيشها. ومازال المطلق الآخر. ولا تجده حين تبحث عنه بالفكر. قد يقول قائل لماذا لا نعتمد على الخبرة التى لا تقبل الوصف، يقول شفتر كاترى[٤٣]. "لقد أدركت أو لقد قيل لى" أو كما يقول "إريك مايستر" "المدن لا تقول لنا شيئًا صحيحًا"؛ فلماذا حين تأتى هذه الخبرة يقال إنها خبرة بالوجود؟ إذا نظرنا إليها من الخارج قد تبدو مجرد محاولة شعورية فى عقل إنسان معين، ومع ذلك لا تكون مجرد شعور، لأنها تكشف عن كل ما يبحث الفكر عنه. ويملأ السلام الذى يبحث عنه الفهم كل حاجاته، ويجد العقل نفسه راضيًا بهذا السلام الذى يشعر به، ويتوقف عن التفكير وبذلك يتحقق الوجود ويتم الحصول عليه. فإن كانت هذه هى النظرة الصوفية فكيف تتحقق الفائدة التى تعود علينا يشهد العقل المضلل والمخادع الوهمى على نقصه وعيوبه وعلى تحقق حاجاته فى سلام المطلق الذى يشعر به، إذ لا تكتشف الحقيقة إلا من خلال الإشباع النهائى لكل حاجات العقل ومتطلباته. وهكذا تصبح الشهادة الوحيدة على معنى الوجود عند الصوفى. وقد جاءت من اكتشاف هذا العقل المخادع لنفسه، ومن عقل يتظاهر بالوجود، ولم يكن موجودًا على الإطلاق، وحديثه مجرد أكاذيب

---

(٤٣) (schwesteserhatri). (المترجم)

وأفكاره زائفة؛ إذ يعلن هذا الكاذب فى لحظة البصيرة الصوفية أنه أصبح قانعًا وراضيًا، وبالتالى أصبح يعرف حقيقته، ويعرف معنى الوجود ، وأدرك "النبض العميق للعالم" وتصبح هذه الشهادة الأخيرة لهذا المخادع والمحترف اليائس برهاننا الوحيد على الحقيقة المطلقة.

أتلك حقًا حكمة الصوفى النهائية؟ من الواضح بالطبع أنها ليست كذلك؛ فحين يتحطم صمته اللاشعورى الذى يجب أن يحيا فيه إلى الأبد ويسعى لعرض حكمته وتدريسها، يصبح حديثه حديثًا لا نهاية له ولا يتوقف، ويكرر فيه دائمًا إنكاره لذاته. فحقيقة من الصعب وصف ما لا يقبل الوصف. ويستحيل دائمًا على الصوفى صياغة ما توصل إليه فى بصيرته الصوفية. وتصبح عملية الوصف فى الحقيقة عملية لامتناهية وعبارة عن نسق ممثل، خاصة حين يتم محاولة التعبير عن هذه الرؤية الصوفية فى عبارات لغوية، وإذ تتعلق هذه المهمة بعملية إنكار مستمر ولانهائى فإنها شيء سابق لها. وتصبح الكلمة الوحيدة عن المطلق أنه لا شيء "أو ليس هذا" "وليس ذاك"(٤٤). ويتم تكرارها بأشكال وصور مختلفة إلى ما لانهاية. كذلك لا يتم إثبات صحة "المطلق" وحقيقته حين نبرر صحة النظرة الصوفية بالقول إن العقل قد وجد نفسه يشعر بالسلام فى حضوره الإلهى أو حين يحيا فى المطلق؛ إذ لا يجد العقل حقيقة نفسه على الإطلاق. ولا يجد إلا نظيره أو "الآخر" الخاص به حين يبحث عن الحقيقة. وإذا ما تساءلنا عن الطريقة التى يدرك بها الحقيقة بوصفها "الآخر"، لا نجد سوى أن رؤيته لحاجته "للآخر"، تأتى من رؤيته لفشله المستمر وضرورة الشعور به، لذلك لا يعرف العقل ذاته بوصفه فاشلاً، وإنما يقدم لنفسه هزيمته أى يتمثل هزيمته. ويستطيع أن يعرف طبيعته المخادعة من خلال هذه العملية الجدلية. وبذلك نعود لنفس النقطة التى بدأنا فيها وليس أمامنا إلا تكرار هذه العملية إلى ما لا نهاية.

---

(٤٤) ليس هذا وليس ذاك: Neti Neti. (المترجم)

باختصار يعتمد التصوف على الاعتراف بفشل كل تفكير يسعى إلى معرفة الوجود، ولكن هذا الاعتراف نفسه يعد عملاً من أعمال الفكر، ويعتبر العقل عبارة عن نظام أو نسق يعترف لنفسه بطبيعته الخاصة، ويتعرف عليها بوصفها محكومًا عليها بالفشل فى معرفة الوجود. وإذا حاولنا التعبير عن هذه العملية المعرفية، وليس بوصفها نتاجًا لعملية استدلالية، وإنما حدس مباشر يأتى من الخبرة المباشرة، فإننا نعود ونكتشف أن هذه العملية تعد نهائية فقط فى حالة إدراكنا لها بوصفها مقابلة لفشل العقل؛ لذلك لا يمكن للعقل أن يدرك فشله إلا بنفسه ومن خلاله هو نفسه فقط. وفى الوقت نفسه لا يمكن أن يحصل العقل على هذه المعرفة الذاتية لنفسه إلا عن طريق الخبرة التى لا تقبل الوصف، ونبدأ من حيث ننتهى ولا نجد نهاية لاستدلالنا. من الواضح أن سبب هذه السلسلة اللانهائية يتمثل فى اعتماد التصوف على عملية تمثيل العقل لذاته، وعلى إدراك العقل لهزيمته وسلب نفسه بنفسه. وبالتالى ينتج نسق ذاتى التعبير للفشل، تكون فيه كل محاولة جديدة للوصول للحقيقة قائمة على فشل المحاولات السابقة للوصول إليها، وتتضمنها كجزء منها من خلال محاولة تجاوز هذه المحاولات السابقة وملاحظة فشلها، وتكرر كل محاولة جديدة المبدأ نفسه الذى تم تطبيقه على المحاولات الفاشلة.

السؤال الآن هل يمكن لمطلق الأستاذ "برادلى" أن يهرب من المصير المشترك الذى تواجهه كل مفاهيمنا الخاصة بالوجود؟ هل يمكن ألا يكون مطلق الأستاذ "برادلى" نسقًا مختلفًا عن النسق ذاتى التعبير الذى ندرسه الآن؟

لا نستطيع تقديم إجابة لهذا السؤال إلا بطريقة غير مباشرة أو بصورة سلبية. يقترب التفسير الذى قدمه الأستاذ "برادلى" من التفسير الصوفى وإن لم يكن متصوفًا. ولا يوجد من يدرك أفضل منه التناقضات الذاتية الكامنة فى محاولة رؤية الواقع بوصفه وحدة بسيطة لا توجد فيه كثرة حقيقية كامنة فيه، ولقد رأينا كيف كان مطلق الأستاذ "برادلى" واحدًا وكيف يحتوى على كل محتويات عالم الظاهر

المتعددة بوصفها ممثلة لكيانه. ورأينا أن الصعوبة الحقيقية فى ميتافيزيقيا السيد "برادلى" تتمثل فى عدم معرفتنا لكيف يتحقق التوافق بين الواحد والكثرة فى المطلق وليس فى التشكيك فى وجودهما. من الواضح أن الأستاذ "برادلى" يعتبر الواقع نسقًا. فيقول "من المؤكد أن للواقع صفة معينة، ويمكن ملاحظة كل محتوياته التى تشكل فى مجموعها نسقًا واحدًا، وملاحظة الوحدة التى تضمها فى كل واحد. ويجب أن يشمل كل أجزاء عالم الظاهر ويحقق الانسجام بينها (ص٥٤٨). "ويكون الواقع خبرة واحدة ومحققًا لذاته ومجاوزا لكل العلاقات " (ص٥٥٢). ويعود الحكم بأن الواقع نسق تتم رؤيته فى الوقت نفسه بوصفه خبرة إلى تعريف الأستاذ "برادلى" لمعنى الوجود" أقصد أن ما يوجد حقًا يوجد مرتبطًا بالقدرة الحسية، ويجب أن يوجد بوصفه جزءًا من شعور واحد، ولا وجود له بدون كونه جزءًا من هذه القدرة الحسية وجانبًا لهذا الشعور الواحد (ص١٤٦) "ولا توجد الواقعة إلا مرتبطة بالقدرة الحسية، ولا تنفصلان عن بعضهما البعض فى الواقع أو فى الفكر".

وإذا ما تم النظر لهذا التفسير للمطلق، نجد أنه ليس حديثًا عن ما هو غير قابل للمعرفة، وليس محاولة لتوضيح كيف تتم الوحدة بالتفصيل، وإنما مجرد شرح عام وتفسير صحيح وفقًا للفرض لما يجب أن تحققه الوحدة النهائية. لذلك يحق لنا أن نلاحظ أن مطلق الأستاذ "برادلى" مهما يكن من الصعب علينا وعلى فكرنا القائم على العلاقات أن ندرك وحدته، فله جانبان ملتحمان ببعضهما وغير قابلين للفصل وإن كانا قابلين للتمييز بينهما: الجانب الأول أن كثرة العالم تكون مستوعبة ومعاد لترتيبها فى وحدة الخبرة المطلقة، والجانب الثانى ما دام هذا الاستيعاب يكون واقعيًا فى حد ذاته ، وما دام كل ما هو واقعى يكون متحدًا مع القدرة الحسية، فإن واقعة حدوث الامتصاص أو الاستيعاب، وتحقق الانسجام بين الوحدة والكثرة، ووجود المطلق كما هو موجود تكون أيضًا واقعة حاضرة أمام الحسى والخبرة

الحسية للمطلق، فلا تصب إذن أنهار الظاهر فقط فى بحر الواقع الصامت وتضيع هناك، وإنما يشعر هذا المطلق القادر على الحس بكائناته، ويلاحظ بصورة واعية أنه يستوعب اختلافاتها. بمعنى عام إما أن تكون خبرة المطلق واضحة له ومتجلية أمامه أو أن تعريف الأستاذ "برادلى" للواقع يعد تعريفًا لا معنى له، فإن كانت (أ) صفة للمطلق فإن واقعة أن (أ) صفة للمطلق ليست مجرد مظهر من المظاهر، وتعد واقعة حقيقية أيضًا أى واقعة تجب ملاحظتها.

ولا يكون المطلق متصفًا بأنه (أ) فقط، وإنما يكون ملاحظًا لنفسه بوصفه مالكًا للصفة (أ). فمثلاً حين يوصف المطلق بأنه مجاوز للعلاقات أو فوقها، وكان ذلك "واقعة" وحكمًا صحيحًا عن المطلق، فإن المطلق نفسه يجب أن يلاحظ أنه يتجاوز العلاقات ويحيا فوقها، فتعريف "برادلى" يتطلب هذه النتيجة. ولا يتجاهل مطلق "برادلى" العلاقات بوصفها وهمًا كما يفعل مطلق التصوف.وإنما يراقب تحولها بوصفها واقعة تخصه هو نفسه. بمعنى آخر يحيا الفكر ويتحول فى المطلق، ولا يعود مجرد فكر خالص. ويصبح ذلك "واقعة" أيضًا. ووفقًا لتعريف الأستاذ "برادلى" للواقع، يجب أن تأخذ هذه الواقعة نفسها مكانها بين وقائع المطلق الأخرى، وبين مجموع الواقع ككل الذى تتم ملاحظته. وبذلك يلاحظ المطلق نفسه بوصفه مستوعبًا للفكر وتحولاته، كذلك يرى الأستاذ"برادلى" أن المطلق يجاوز الشخصية ويفوقها، ويرى أن "المطلق" شخصًا يعد نوعًا من عدم الأمانة العلمية، ولذا يعتبر تعالى "المطلق" عن الشخصية واقعة. ويجب أن يكون الواقع خبرة واحدة والشك فى ذلك مستحيلاً. يقول "برادلى" : حدثنى عن أى فكرة بوصفها آخر وليست جزءًا من الخبرة وسريعًا ما أبيِّن لك أنها ليست شيئًا على الإطلاق غير ذلك، فإن واقعة المطلق "يجاوز الشخصية" تعد واقعة يلاحظها المطلق نفسه بوصفها واقعة خاصة به، وليست شيئًا آخر غير ذلك، ولا وجود آخر لها إلا بوصفها واقعة فقط.

لقد سبق أن وضح لنا أن مقولة "الذات" فى رأى "برادلى" أبعد ما تكون واقعًا وليست إلا مظهرًا. ولذلك يكون المطلق فوق الذات وفوق أى صورة من صور الذاتية وتعد واقعة تِجاوزه للذاتية خبرة وليست شيئًا آخر غير الخبرة ولا تمثل إلا الخبرة الكلية والخبرة المطلقة نفسها. باختصار يعرف المطلق فى رأى "برادلى" نفسه جيدًا، وله خبرات تملأ طبيعته كلها. ليس ذاتًا وإنما ذاتى الاستيعاب، ويضم ذاته، وينشر ذاته، وموجود بذاته (ص٥٥٢)[٤٥]. ومع ذلك يعى ذاته فى النهاية بوصفها ليست ذاتًا حقيقية مستقلة يعى وجودها. بمعنى آخر يعى المطلق ذاته أو نفسه بوصفه ليس واقعًا ومجرد مظهر ما دام أنه ذات، وفى الوقت نفسه ، يعد أيضًا واعيًا بواقعة أنه فرد، وأنه نسق يحوى كل محتوياته فى خبرة فردية واحدة، ويعرف أنه لا وجود لشعور أو فكرة مستقلة خارج ذاته وحدوده، (ص١٤٧)، ويدرك أنه يعلو فوق التميزات والتقسيمات وليس تحتها، وأنه ليس مباليًا أو حياديًا، وإنما هوية واحدة تضم كل الأطراف، ولما كان الأستاذ "برادلى" قد اعتبر كل هذه الأوصاف ممثلة لحقيقة المطلق، وأكدها كثيرًا، فإن المطلق لا يمكن أن يحوى كل هذه الأوصاف أو الصفات إلا إذا كان ملاحظًا لنفسه بوصفه مكتسبًا لها ومتصفا بها. وبالتالى يظل كل ما يملكه المطلق ويتصف به شيئًا غير "الذات"، وحين يعرف المطلق نفسه بوصفه ذاتًا "يكون خارجها" ؛ أى يكون شيئًا خارج فكره الخاص، وبعيدًا عن وضعه الحقيقى وحقيقته مجرد مظهر.

لا جدوى إذن بعد القيام بهذا الجهد ووضع كل هذه الأحكام، ادعاء عدم معرفتنا لكيف يتحقق كل ذلك وكيف يكون صحيحًا بالنسبة إلى المطلق؛ إذ نعرف فى جميع الأحوال وبدون وصف التعبيرات السابقة بالتناقض الذاتى، أن مطلق الأستاذ "برادلى" نسق ذاتى التمثيل ويرى نفسه بوصفه مالكًا لشىء، يظل من خلال الوحدة الكاملة وفى جانب من جوانبه شيئًا غير ذاته، ويمثل كل عالم الظاهر.

---

(٤٥) معيارنا هنا الواقع فى صورة الوجود الذاتى.

ولذلك وعلى الرغم من اعتراضات الأستاذ "برادلى" لا يستطيع المطلق أن يهـرب من الذاتية ومن كل ما تفرضه من التزامات أو التعالى فوقها وتجاوزها، إلا بـأن يكون ذاتًا فى النهاية. بمعنى آخر لا يستطيع أن يهرب من الذاتية حقيقة إلا بعد أن يحيا تجربة هروبه ويشعر بها ويتجاوزها. فيحيا الشىء فـى المطلـق بخبـرتين: الخبرة بما هو موجود، والخبرة بأن هذه الخبرة السابقة أو ما تحتويه قد أصـبحت جزءًا من خبرة المطلق الذاتية؛ لذلك يجب أن يكون المطلق كلـه نـسقًا لا متنـاهٍ بالمعنى الإيجابى الذى قال به "ديديكند". ويعد مطلق الأستاذ برادلى" نـسقًا "كتيـه" بنفس المعنى الذى يكون به أى "مفهوم متيافيزيقى". ولما كانت لدية خبرة ذاتية فإنه يعد نسقًا ذاتى التمثيل.

خلاصة الموضوع أننا لا نستطيع بأية وسيلة أن نتجنب إدراك عالم الوجـود بوصفه عالمًا لا نهائيًا بالمعنى الإيجابى الذى سبق توضـيحه؛ إذ يحـوى العـالم بوصفه ذاتًا وموضوعًا صورة كاملة لنفسه ورؤية تامة لذاته، ويعد نسقًا منفردًا من حيث البنية وسلسلة لانهائية وصورته صورة "ذات". وتعتبر ملاحظة هذه الواقعـة من أهم النتائج الأساسية المتضمنة فى مفهوم الوجود؛ إذ يقـول منطـق الوجـود بوصفه نظرية أساسية فى الحكم "إن كل ما هو موجود يكون موجودًا بوصفه جزءًا من النسق ذاتى التمثيل من النمط الذى قد عرضناه. وتعد تلك حقيقة مشتركة بـين كل الفلاسفة الواقعيين أو المثاليين والشكاك وأنصار اليقين - ويصبح المثال الـذى قد ضربناه عن الخريطة المثالية لإنجلترا داخل إنجلترا، يمثل نمطًا مثاليًا للتكـوين الكلى للأشياء"(٤٦). وأعتقد أن هذه النتيجة تمثل قيمة كبرى لأى بحث ميتـافيزيقى

---

(٤٦) لقد أطلقت منذ سنوات على البرهان الرائع فى الجزء الأول من كتاب "شرويدر" جبر المنطـق علـى القضية الصورية الخالصة؛ إذ لا يمكن تعريف أى عالم مثال مثل الكل المطلـق للوجـود باسـتخدام مصطلحات جبر المنطق. بدون حدوث نوع من التناقض الذاتى من مجرد تعريف الرموز المـستخدمة فى "الجبر" أو فى هذا العلم الجبرى (ص٢٤٥). لم يذكر "شرويدر" القيمة الميتافيزيقية لهـذه النتيجـة الرمزية الخالصة. ويقول البرهان الذى وصفه، بأنك إذا نظرت بصورة مؤقتة إلى أى مجموعـة مـن

ولا يمكن لأية فلسفة أن تتجاهل هذه الحقيقة الأولية؛ وتظل فلسفة متسقة. ونجد فى هذه الحقيقة بالفعل المعنى الذى لا يعبر عنه "الانشطار اللامتناهى" الذى قال به تحليل "برادلى" عن الظاهر فقط بل على الواقع أيضًا. والقانون الذى لا ينطبق على الفكر فقط وإنما على الواقع أيضًا. والوحدة الحقيقية بين الواحد والكثرة، والتى لا يقوم فيها المطلق بتحويل الكثرة أو استيعابها أو امتصاصها، وإنما يحافظ على وجودها، وتتشكل كثرة من الوقائع الفردية فى الواحد المطلق.

الموضوعات أو فئات الموضوعات على أنها تمثل كل العالم أو كل "ما هو موجود" فإنك سريعًا ما تواجه كثيرًا من المفارقات والتناقضات حين تفكر فى مجموع كل ما هو موجود بأنه يحتوى أيضًا على عالم من الموضوعات الثانوية الأخرى التى يمكن أن تحددها حين تفكر فى الفئات التى يحتويها العالم الأولى الذى قد حكمت بوجوده أو حين تصنف هذه الفئات نفسها من وجهات نظر جديدة. إذ لا ينتمى هذا العالم المكون من الموضوعات الثانوية للعالم الأول الذى قد عرفته بصورة مباشرة وصورته بحتة. ولذلك لا تستطيع تعريف المجموع الكلى للوجود الحق إلا بعملية لامتناهية أو بنسق لانهائى. ولقد بين لنا هذا البرهان الذى وضعه "شرويدر". أن ضرورة تعريف الواقع بوصفة "انعكاسًا ذاتيًا" أو بعمليات لا متناهية، لا يعتمد على أى نظرة ميتافيزيقية للعالم مثالية كانت أو واقعية، وإنما تعد نتيجة للتفسير المجرد الخالص الذى يمثل المنطق الصورى لأى مفهوم من مفاهيم الواقع.

الفصل الرابع

اللانهائية ، الحتمية ، الفردية

لا يزال من الممكن الاعتراض بأن هذه الحجج السابقة على الرغم من وضوحها الذاتى، تعد باطلة، ولا يمكن اعتبارها صحيحة بالنسبة إلى الطبيعة النهائية للوجود. فيقال من وجهة نظر "برادلى" إنه مهما كان من المحتم حدوث هذه العمليات اللامتناهية، فإنها تصبح متناقضة مع ذاتها، إذا نظرت إليها بوصفها عمليات حقيقية وواقعية وفى الوقت نفسه لامتناهية. وليس هناك من لا يعرف حجج أرسطو التى تتكرر دائمًا فى المذاهب الفلسفية المتأخرة عن اللامتناهى الفعلى. ألا يعد اللامتناهى الكامل" نوعًا من الخرافة؟ ألا يتناقض المفهوم ذاتيًا؟ وإذا ما أدرك العقل الواقع بوصفه لانهائيًا، ألا يعد ذلك نكبة للعقل نفسه؟ فالواقع مهما كان مظهره لا يستطيع أن يكون لا نهائيًا فى ذاته.

١- الاعتراضات على مفهوم اللامتناهى الفعلى (الواقعى) (٤٧).

من الضرورى دراسة هذه الاعتراضات نفسها بعيدًا عن كل الاعتبارات السابقة. ونعرض باختصار لبعض الأسباب التى ترى أن الواقع لا يمكن أن يكون نسقًا لامتناهٍ على الإطلاق. يقول أرسطو فى "الكتاب الثالث من الطبيعة" وفى مواضع أخرى متفرقة من الممكن وجود واقع يسمح لنا بعدّ عناصره، ومع ذلك لا نستطيع انتهاء عملية عدها. ولئن كان المكان لامتناهٍ وقابلا للقسمة إلى ما لا نهاية إذا نظرت له بوصفه مكونًا من أجزاء وقطع، فإن هذه القسمة ليست مجرد إمكانية.

---

(٤٧) يتم ترجمة كلمة (actually) إلى الموجود بالفعل أو الواقعى فى مقابل الممكن أو ما هو موجود بالقوة، ويتم ترجمة الكلمة "إلى الفعلى" أو الواقعى وفقًا لمصطلحات هيجل، وإن كان "رويس" يميل إلى لفظ الفعلى". (المترجم).

لذلك إذا كان المكان واقعيًا فلن يقبل القسمة إلى ما لا نهاية وقبوله للقسمة ليس مجرد إمكانية إن شئت إدراك أجزائه. وإن كان المكان مكونًا فعلاً من أجزاء لامتناهية أو واقعًا لانهائيًا عظيمًا، لظهرت تناقضات عديدة تتعلق بالعدد اللانهائى الفعلى الخاص بعدد أجزاء أى مجموعة واقعية. فالعدد اللامتناهى فعليًا يكون متناقضًا، إذ من المستحيل القيام بعملية العد، ولن يكون له حجم محدد، وليس له مجموع نهائى، ولا توجد له صورة محددة أو معنى واضح. كذلك إذا كان هناك جزء من الجوهر المادى للعالم لامتناهٍ، فكيف يوجد مكان لوجود الأجزاء الأخرى؟ وإن كان الكل لانهائيًا فكيف يكون كلا على الإطلاق؟ إذ يكون كل واقع محدودًا بتكوينه وصورته الخاصة، وبحقيقة أنه بوصفه كلا واقعيًا يكون محددًا تمامًا. لذلك لا يتم حل إشكالية "اللامتناهى" إلا بالقول إن الوجود يكون محددًا وكلا نهائيًا، وقد توجد بعض الجوانب التى يستطيع عقلنا أن يكتشف فيها إمكانية تجاوز أى حد نهائى ممكن لتحليلاتنا الذاتية ومركبتنا. ونستطيع القول عن مثل هذه الجوانب إنها قابلة للعد إلى ما لا نهاية، ويمكن الاستمرار فى عملية عد مركباتها دون الوصول إلى نهاية محددة، ولكن ذلك كله لا يكون إلا مجرد إمكانية فقط وليس عملية فعلية على الإطلاق.

لقد شكلت حجج أرسطو أساس كل معارضة تتم حول مفهوم اللانهائى الفعلى فى الفلسفات المتأخرة. وعلى الرغم من تبدل الأسس التى تستند إليها هذه الفلسفات فى معارضتها للمركب اللانهائى ، فإنها تكون دائمًا مسلحة بروح أرسطو. فترى أن المركب اللانهائى إذا كان واقعيًا لابد أن يكون قابلاً للمعرفة فقط من خلال بعض المركبات أو التركيبات المعرفية الكاملة والمنتهية التى لا يتسق مفهومها دائمًا مع لا تناهى سلسلة الوقائع التى يتم تركيبها. لذلك إذا ما وجدت المجموعة اللامتناهية، لابد أن تكون غير قابلة للمعرفة، كذلك إذا كانت المجموعة اللامتناهية مستقلة عن المعرفة حقًا، فإن من الممكن تبدلها إذا تم اقتطاع جزء منها أو بعض

عناصرها. بذلك تعتبر المجموعة المخفضة متناهية وذلك ما دامت فقدت بعض عناصرها، وفى الوقت نفسه تعد "لامتناهيًا" ما دامت ليس هناك أى عدد محدد يمكن أن نصف به الجزء المتبقى منها؛ إذ يستحيل وجود أى تناقض بين طبيعة المجموعة المخفضة والمجموعة الأصلية. كذلك إذا كان هناك قضيب غير قابل للامتداد وأمسك أحد طرفيه فى يدى، وافترضت أن الطرف الآخر المتجه إلى السماء لامتناهٍ غير قادر على الامتداد فى أى مكان، ثم افترضت أيضًا أن القضيب يتمدد بصورة مطردة أو إن شئت يتحرك بصورة غامضة تجاهى، وبمسافة مقدارها "قدم" تجاه تلك النهاية التى أمسك بها، نلاحظ إذا كنت معتقدًا فى لانهائية القضيب وعدم قابليته للامتداد، أن القضيب كله أو جزءًا منه قد بات الآن أكثر قربًا منى من وضعه السابق بمقدار "قدم". وفى هذه الحالة يجب أن يكون الجزء الأبعد من القضيب أيضًا صار أقرب بمقدار "قدم" من وضعه السابق أو يجب أن يكون قد سحب من اللامتناهى كما قال أحد الكتاب(٤٨)، لذلك لم يعد القضيب لامتناهٍ على الإطلاق. ولم يكن بالفعل لامتناهٍ قبل سحب مقدار القدم من نهايته(٤٩).

تؤكد كل الحجج على الواقعة المفترضة بأن مفهومنا عن السلسلة اللامتناهية يكون بالضرورة مفهومًا عن اللامحدد وبالتالى عن "تتالى ناقص" أو على أن المجموعة اللامتناهية إذا نظر إليها بوصفها واقعية تثبت أنها فى ذاتها ذات صفة قابلة للتغيير ولامتناهية كميا. ولذلك تستمر الحجة فى الحالة الأولى قائمة على بيان أن "التوالى الناقص" واللانهائى من الممكن النظر إليه بوصفه واقعًا مكتملاً خارج فكرنا. فى حين تؤكد الحالة الثانية أن المجموعة اللامحددة كميًا إذا نظر إليها

---

(٤٨) Gostantin Gutberlet, Zeischrift Für philosophie bd. 92 HFT, 11,9.199.

(٤٩) لم تعد هذه الحجج فى نفس قوتها أو قائمة حين يتم الاقتراب من مفهوم "اللانهائى" من خلال مفهوم السلسلة "كيته"، "Kette". ويلاحظ كانتور فى معرض رده على "جوتبلت" (Gutbelet) فى نفس العدد السابق من المجلة أن المسألة كلها تتعلق بالتطابق الزائف بين الكميات المتناهية واللانهائية.

بوصفها واقعية، تكون متناقضة مع مفهوم الواقع نفسه، ما دام الواقع يكون محددًا. يقول "بوزانكيت": تعنى ماهية العدد بناء كل متناه من مجموعة من الوحدات المتجانسة، والعدد اللامتناهى لا يكون عددًا جزئيًا[٥٠]. فالعدد الجزئى يكون متناهيًا، ولا نستطيع تقديم السلسلة اللامتناهية فى صورة عدد. لذلك لا يمكن أن تكون السلسلة اللامتناهية واقعة من وقائع العالم؛ إذ تتطلب أحاكمنا البنائية أجزاءً وكلاً يعطى لها معناها، ولا يمكن الحكم بوجود أى مجموعة من الأجزاء التى لا تنتمى إلى "كل" معين. إذ تعد أجزاءً من لا شيء ولا قيمة لها".

كذلك تم توجيه مزيد من النقد لمفهوم "المجموعات اللامتناهية" واتهامها بعدم التحديد بالتساؤل دائمًا عن إمكانية أن تكون إحدى المجموعات أكبر من الأخرى إذا ما كان من الممكن وجودهما، فى حين أنها بوصفها لامتناهية ومحددة لابد من تساويها كلها؛ فالمجموعات اللامحدودة يجب أن تكون متساوية كذلك ومن نفس المنطلق تكون المجموعتان اللامتناهيتان، وبسبب الصفات التى نسبناها إلى المسلسلات فى المحاضرة السابقة ووفق المعانى المختلفة لمعنى التساوى – متساويتين بمعنى ، ولامتساويتين بمعنى آخر، وإذا لم يتحقق ذلك يتعارضان مع مقولتى الكل والجزء[٥١]. كذلك يمكن البرهنة على مثل هذه الاعتراضات بقائمة طويلة من الأمثلة التى يمكن ملاحظتها فى عالم المجموعات المنفصلة، والخطوط اللامحدودة الامتداد، والأسطح والأحكام اللامتناهية، وحالات القسمة اللامحددة.

---

(٥٠) بيوزانكيت (bosanquet) "المنطق" ص١٧٥. ولقد وضحنا عدم صحة هذه النظرة للسلسلة العددية، وذلك ما دامت تكون بوصفها نتاجًا للفكر ترتيبية، وتتمثل ماهيتها الحقيقية فى التعبير المجرد عن التطور المنظم لهدف فكرى معين.

(٥١) يعرض كوتورات (Couturat) بالتفصيل لكل الاعتراضات على مفهوم اللامتناهى فى مناقشة جدلية فى كتابه الحساب اللامتناهى". ولذا أهملنا ذكرها فى مناقشتنا لمفهوم السلاسل "Ketten" وأهمل تعريف "ديكديكند" اللامتناهى عمدًا. وإذا ما طابقت المجموعات اللامتناهية تعريفه، وكانت موجودة وفق هذا التعريف فإن هذه التناقضات تصبح من الصفات الملاصقة لها.

ويجب ألا تشغلنا كثرة هذه الأمثلة عن المقولة الرئيسية القائلة؛ فإذا كانت المجموعات اللانهائية موجودة حقًا، فإنها تكون مناقضة للمجموعات المتناهية ومناقضة أيضًا لكل ما يبدو للوهلة الأولى لامحدد أو ناقصًا وفى كلتا الحالتين غير قادرة على الوجود.

كما توجد مجموعة أخرى من الاعتراضات التى تستند إلى أساس مختلف وتعود إلى الخبرة بالعلوم الدقيقة الحديثة؛ فلقد حدث تقدم فى القرن السابع عشر فى مناهج العلم الوضعى، وتم اختراع حساب "اللامتناهيات فى الصغر"، وتم استخدام ما سماه "نيوتن" بقوانين "التغير" فى الموضوعات التى يدرسها هذا العلم، والتى بينت إمكانية استخدام الدقة الرياضية فى وصف الكميات المتغيرة بصورة مستمرة. لم يحدث التصميم لاستخدام هذا العلم مرة واحدة، وإنما جاء نتيجة لمجموعة كبيرة من الدراسات للكميات الزمانية والمكانية. لم يخضع علم الحساب المشكلات الخاصة بالعمليات المستمرة للتفسير الفعلى وحدها لمنهج واحد فقط، وإنما جعله شاملاً لمجموعة من المشكلات الأخرى. فلم يتم تطبيق العلم على الحركات والتغييرات الفيزيائية المستمرة فقط، وإنما على المشكلات الخاصة بالصفات والعلاقات والأطوال والمساحات والأسطح الهندسية؛ إذ تتشابه كل هذه الموضوعات فى أنها تقع فى مجال علم الحساب. سواء كانت موضوعات تتعلق بالتبدلات المستمرة أو بصفات مكانية يمكن التعبير عنها بمجموعة من بالتبدلات المستمرة النظرية.

تضمّن المنهج الجديد فى البداية كلاً من مفهوم "الكميات اللامتناهية فى الصغر" والوسائل التى يتم بها جمع الأعداد اللامتناهية من مثل هذه الكميات أو إخضاعها للحسابات. ولذا بدا علم التغيرات المستمرة فى عالم الأشكال الهندسية وفى عالم التغيرات الفيزيائية معتمدًا على كل من مفهوم "اللامتناهى فى الصغر" و"اللامتناهى فى الكبر". وتم استخدام التطبيق الناجح لمثل هذه النتائج فى مثل هذا

العلم فى عالم الفيزياء بوصفه دليلاً على أن الطبيعة تحتوى بالفعل على "اللانهائى" والمجموعات اللامتناهية فى الصغر أو أكبر فعلاً. لم تكن المناهج الأولى لحساب اللامتناهيات فى الصغر دقيقة بدرجة كبيرة، وأدت فى بعض الأحيان إلى نتائج خاطئة. لذلك تعرضت لمراجعات عديدة نتج عنها مراجعة علم الحساب، وحذف مفهوم اللامتناهى الفعلى بالمعنى المشار إليه هنا والتخلص أيضًا من مفهوم اللامتناهى فى الصغر بالمعنى القديم، وحذفهما معًا من المراجع الرئيسية لحساب التفاضل والتكامل. حقيقة قد تم الحفاظ على مفهومى "اللامتناهى" و"اللامتناهى فى الصغر" من أجل تحقيق التغيرات المختصرة، إلا أن تعريفهما قد تم تغييره بصورة تجنبت معظم الاعتراضات التى تم إثارتها؛ لذلك لا يمكن الاستعانة "بمفهومى" اللامتناهى و"المجموعات اللامتناهية فى الصغر" لتأسيس نظرية حول "اللامتناهى الفعلى".

فى عالم الكميات المتغيرة دائمًا ما يكون لديك بفضل التعريف لمسألة معينة كمية متغيرة (قد تسمى (س) مثلاً) تستطيع بفضل التعريف أن تتصور أو تفترض كبر حجمها كما تشاء. فإذا ما افترض فرد آخر مسبقًا قيمة محددة للكمية (س) واعتبرها مثلاً (س١)، فإنك تظل قادرًا ووفق ظروف المسألة التى تتناولها أن تفترض أن قيمة الكمية (س) التى قد افترضها مازالت أكبر كثيرًا من قيمة الكمية (س١) التى سبق أن افترضها هذا الفرد الآخر. لذلك حين تتصف الكمية المتغيرة (س) بهذه الصفة بالنسبة إلى مسألة معينة، فإنه من الجائز وفقًا لعلم الحساب أن تعتبر (س) لامتناهية أو قابلة للزيادة إلى ما لانهاية؛ إذ دائمًا ما نهتم فى علم الحساب بمعرفة ماذا قد يحدث لأى كمية أخرى تعتمد على الكمية (س)؛ حيث يتم زيادة الكمية (س) إلى ما لا نهاية أو تصبح باختصار كمية لانهائية. "لذلك من الواضح أن مفهوم "اللاتناهى" يستخدم فى علم الحساب الحديث وفقًا لتعريفه بوصفه

نوعًا من التعبير المختصر عن كل المسألة، ولا تحتاج الكمية المتغيرة (س) أن تكون بالفعل كمية كبيرة حتى يمكن وصفها بأنها كمية لامتناهية. وكل ما هنالك أنها تختلف دائمًا حسب المسألة موضوع البحث، ويمكن تصورها أكبر قيمة من أى قيمة أخرى مسبقة؛ إذ لا يهتم علم الحساب دائمًا بحساب النتائج المترتبة على تغير قيمة الكمية المتغيرة (س).

ولذلك لا تكون الكمية اللامتناهية بهذا المعنى نفس الكمية اللانهائية الفعلية التى وضع أرسطو اعتراضاته عليها، وليست إلا مجرد القدر اللامحدود القابل للزيادة أو المتغير بالقوة، والذى اعتبره "أرسطو" بالفعل مفهومًا صحيحًا. بل يمكن القول إنه قد تم وضع تعريف موازٍ لمفهوم اللاتناهى فى الصغر فى مراجع علم الحساب الحديثة فقط بسبب استخدام مفهوم اللاتناهى فى الصغر أكثر من مفهوم "اللاتناهى". بهذا المعنى يكون المقدار القابل للتغير لامتناهٍ فى الصغر حين يمكن تصغيره إلى القدر الذى يتسق مع ظروف المسألة التى ظهر فيها. وبذلك لا يكون لمفهوم "اللامتناهى" أو "اللامتناهى" فى الصغر المستخدم فى علم الحساب صفة محددة بوصفه كمية معينة ونهائية وكاملة، أو أى صفة تؤكد واقعيتها أو تجعلها موجودة بصورة مستقلة عن الفكر الذى قام بتعريفها أو عن الظروف التى تفرضها المسألة التى تتسق معها. إذ يهتم علم الحساب دائمًا بحساب النتائج لمثل هذا التغير اللامحدود، وبوصفه فرعًا من الرياضيات، ولا يهتم إطلاقًا بمشكلتنا الحالية عن اللامتناهى الفعلى[٥٢].

---

(٥٢) لم يعترف كانتور (canton) نفسه بذلك فقط، وإنما أصر عليه كخطوة تمهيدية لمناقشة اللامتناهى الفعلى الذى يتميز بشدة عن مفهوم اللامتناهى المثالى كما يستخدم فى علم الحساب. انظر: "أسس النظرية العامة للكثرة".

(Grundzüge elner allgemeinen Mannig faltigkeiteislehre cleipzig, 1883, p1. 599.)

كذلك قارن مقالة الأستاذ فرانز ماير (franz Meyer's).

تميل معظم الدراسات الخاصة بعلم لحساب والدارسين لمنطقه، وكذلك أصحاب النظرة النقدية الحديثة لأسس علم الكميات القابلة للتغير إلى أن تبين (مثلما وضح أيضًا نقاد مفهوم اللامتناهى الفعلى) أن المفهوم الذى يرتبط صوريًا مع المفاهيم الأخرى الكامنة فى أسس علم الحساب، لا يعد مفهومًا زائدًا فقط فى هذا القسم الخاص بحساب الكميات المتغيرة، وإنما مفهوم غير ضرورى على الإطلاق من الناحية العلمية، فى حين أن مفهوم اللامتناهى الممكن - أو كمجرد إمكانية وبالقوة - والذى دافع عنه أرسطو يثبت أقدامه ويحتل المكانة المهمة التى كانت مخصصة لخصمه زمنًا طويلاً.

لم يضع علم الحساب الأساس الرياضى للقيام بهذه الجهود الحديثة تجاه وضع تعريف جديد وإيجابى لمفهوم "اللامتناهى"، وإنما وضعته المشكلات الخاصة بنظرية الأعداد والنظرية الحديثة للدوال الرياضية. ولقد تجاهلنا عمدًا فى عرضنا السابق للحالة المفترضة للتعريف الحالى لمفهوم اللامتناهى الإيجابى ذكر أى شيء عن المشكلات المتعلقة بمبدأ الاستمرارية أو التواصل أو بمفاهيم علم الحساب. كما لوحظ أيضًا أن كانتور الذى بذل جهدًا كبيرًا لتوضيح المعنى الإيجابى لمفهوم اللامتناهى الفعلى، وقدم لنا تعريفات دقيقة لأول مرة عن الكميات المستمرة، قد رفض هو نفسه الكميات اللامتناهية فى الصغر الفعلية باعتبارها مستحيلة، وفعل ذلك فى الوقت الذى يدافع فيه عن الكميات اللامتناهية الفعلية؛ لذا من الواضح أنه يوافق كلية على أن تظل اللامتناهيات فى الصغر فى علم الحساب فقط كما هى بوصفها كميات يتم تصغيرها وفقًا للحاجة[٥٣]. ويجب أن ندرك بوضوح حين تتم مناقشة وجود الكميات اللامتناهية والكثرة لا نحتاج إلى الاعتماد على مفاهيم علم

---

(٥٣) انظر عبارات كانتور فى المجلة الفلسفية الدورية العدد ٨٨، ص٢٣٠، والعدد ٩١ من نفس المجلة، ص١١٢، ويقول كانتور فى خطاب مرسل إلى فايرشتراس (Weierstrass) "لست قادرًا على فهم كيف اتجه شارلزبيرس Charlers Peirce فى بحثه عن الواحد (monist) ١٨٩٢، ص٥٣٧. إلى أن ينسب إلى كانتور رأيه فى اللامتناهى فى الصغر.

الحساب الخاصة بالكميات. وقد اعترف معظم المهتمين بالموضوع باستقلال منطق علم الحساب عن الموضوع الحالى (اللامتناهى)، فليس لامتناهى علم الحساب ببساطة إلا الكميات الكبيرة القابلة للتغير وفقًا للرغبة والحاجة، ولا يحتاج فى أى لحظة إلى أن يكون ضخمًا على الإطلاق[٥٤].

وأخيرًا قد تم الاعتراض على مفهوم اللامتناهى الفعلى، بأن مثل هذا المفهوم لا يعنى إلا مجرد التكرار الذى لا معنى له لنفس الشىء مرات ومرات، ومثله مثل القيام بعملية عد لأشياء لا وجود لها أو التفكير فى "أنى أفكر" أو ملاحظة أن "أنا هو أنا"، ومرة أخرى أن "أنا هو أنا" أو الشعور الفكرى بأننى أعرف، وأعرف أننى أعرف" ... وهكذا. لا يميل معظم الناس للأعداد، وبالتحديد الأرقام الكبيرة منها، وبذلك دائمًا ما يستخفون بعملية العدد اللاترتيبية ولا غاية منها. ويعتقد معظم الناس أو المفكرين مع "إسبينوزا" أن معرفة أنى أعرف لا تضمن شيئًا جديدًا خاصة بعد عملية تكرارها مرتين أو ثلاث مرات. ودائمًا ما يهاجم الخيال الهنوسى على الرغم من حبه للأعداد الضخمة العقل الغربى بوصفة عقلاً طفوليًا. ومنذ كان الحجم لا يثير العقول ولا يحظى بالقبول خاصة لدى البسطاء منها، فمن الواضح أن هناك من يرى من الحكمة العودة إلى الهيجلية عن مجرد القول بأن "اللامتناهى" موجود، ومن الممكن وجود الكثرة اللامتناهية.

٢- اللاتناهى بوصفه أحد جوانب الوجود.

تقوم كل الاعتراضات السابقة على مفهوم اللامتناهى الفعلى فى معظمها على مبدأ صحيح تمامًا. فحقيقة يكون كل ما هو موجود محددًا وفرديًا. ويتصف بذلك نتيجة الأسباب التى تم توضيحها فى المحاضرة الأخيرة من هذه المحاضرات،

---

(٥٤) يبدو أن الأستاذ شاررلزبيرس كما وضح فى كتابه الواحد (the Monist) أنه الوحيد من بين المناطقة الرياضيين المحدثيين من خارج إيطاليا الذى مازال يرى أن الحساب يجب أن يتأسس على مفهوم اللامتناهى الفعلى واللامتناهى فى الصغر. ولقد استخدام الإيطالى فيروينرى (Veronese) مفهوم اللامتناهى فى اصغر الفعلى فى هندسته.

وبسبب عدم إمكانية أن يحتل أى شيء آخر مكانه؛ فيكون الواقع محــددًا ونهائيًــا وكليًا وشاملاً، ولا يعد هذا المبدأ صحيحًا فقط وإنما يعد أساسيًا أيضًا فى كل بحث فلسفى ميتافيزيقى. ولذلك نلاحظ حال نجاحنا فى التوفيق على الــرغم مــن كــل الاعتراضات السابقة بين "اللامتناهى" و"المحدودية" استمرار عدم قدرتنا على الحكم بأن الوجود أو الواقع لامتناه. ويعد اللاتناهى فى أفضل الحالات صفة تشبه صــفه الكلى. وإذا كان المطلق بأى معنى نسقًا لامتناهٍ فمن المؤكد أيضًا أنه يظــل نــسقًا فريدًا وفرديًا، وتعنى فرديته وتفرده شيئًا واضحًا ومميزًا عن صفة اللاتناهى التــى يتصف بها. من المؤكد أن المطلق فى وجوده المحدد يحذف كثرة لامتناهيــة مــن الممكنات ويسقطها من الاعتبار. ولتوضيح ذلك أعيد مرة أخــرى مــا ســبق أن عرضته فى ملحق كتاب "مفهوم الله"[٥٥]. فمن الأمور الواضحة بالنسبة إلىّ وإلــى كثير من الذين يعارضون مفهوم اللامتناهى الفعلى، أن كثيرًا مما ننظر إليه بوصفه ممكنًا، لا يكون حاضرًا بصورة محدودة فى أى خبرة نهائية تــشمل الحقيقــة. إن المثال الذى ضربته فى كتابى السابق لتوضيح هذه الحقيقة والخاص بوضع النقــاط على الخط المتصل (المستمر)، وهى نقاط تكون ممكنة فى شكل مجموعة لامتناهية من الطرق، ولكنها لا تستطيع أن تشمل أو تشكل بصورة شاملة التواصل المحــدد للخط، يبين مشكلات أخرى كثيرة إلى جانب تلك المشكلات الخاصة باللامتنــاهى الفعلى، فيحوى وجود الخط بوصفه واقعة هندسية أكثر من الكثــرة الممكنــة مــن النقاط التى يمكن أن يعبر عنها الخط. ويشمل هذا الأكثر من الكثرة أيضًا بوصــفه شيئًا أكثر تحديدًا من النقاط الكثيرة الموجودة بالفعل. لذلك - وكما سبق أن بينــت فى كتابى السابق "مفهوم الله" - لا يستطيع المطلق ملاحظة طبيعة الخط بــشموله لأى عدد من النقاط اللامتناهية. ولا يمكن تناول شرح هذا الموضوع بالتفصيل مــا دامت مناقشة التواصل أو الاستمرارية - وخصوصًا الهندسية - لا مجال لها فــى

---

(٥٥) نيويورك "١٨٩٧"، ص١٩٤.

هذا البحث. ومع ذلك من الممكن القول - دون الوقوع فى التناقض - إن المطلق بفضل محدوديته، يستبعد الممكنات الخالصة اللانهائية إلى ما لانهاية والمعروفة للعقل فقط، من أن توجد على أى صورة فردية، إلا بوصفها أفكارًا عن موضوعات مستبعدة، وفى الوقت نفسه يستطيع أن يجد اللامتناهى الفعلى فى الكل الفردى الخاص بذاتيته، ويجد نسقًا من الواقع الملاحظ بفضل التمثيل الذاتى. لذلك لا تعد النقاط على الخط، إذا ما صح المثال السابق حاضرة بصورة شاملة بوصفها مشكلة للخط كله ومكونة له فى أى خبرة كانت مطلقة أو نسبية. ليس ذلك بسبب أن اللامتناهى الفعلى لا يكون حاضرًا أو ممثلاً للمطلق، إنما بسبب أن التواصل الهندسى المحدد للخط الفردى يكون شيئًا أكثر تحديدًا من التحديد الذى يمكن أن تعبر عنه أى مجموعة لا متناهية من النقاط[٥٦]. ويمكن التعبير عن فردية النمط بالقول إن ماهية التواصل الفردى لأى خط تتضمن إمكانية خالصة من أنساق النقاط المثالية أكثر كثيرًا من النقاط التى قد توجد حاضرة فى الخبرة النهائية للحظ. ومع ذلك إذا استطاع المطلق ملاحظة المجموعات اللامتناهية من النقاط اللانهائية فإنه يرى أن التواصل الفردى للخط أكثر كثيرًا من حضورها.

نتيجة للتفسير السابق يجب أن يقوم التفسير الصحيح للمطلق على جانبين نهائيين للواقع يشكل اتحادهما مجموع العالم. وسبق توضيح سبب هذا الاتحاد فى المحاضرة السابعة من هذا الكتاب. فيكون الواقع محددًا وفرديًا ومعبرًا عن كل الأفكار الكلية التى تقصده إذا نظر لها فى مجموعها وبوصفه يجسد تحقيقها الكامل. ولئن اتفقت مع الأستاذ "برادلى" فى القول بهذين الشقين للواقع فإننى لا أتفق معه على عدم قدرتنا على معرفة كيف يتصف الوجود بهاتين الصفتين. فيعد الواقع "ذاتا" على الرغم من إدراكى لمجموعة التناقضات التى قد يتضمنها قبل هذا الحكم،

---

(٥٦) المقصود بالتواصل الاتصال من النقطة إلى نقطة على نفس الخط. إذ إن تعريف الخط هندسيًا يعنى مجموعة النقاط المتحركة والمتصلة بين نقطتين محددتين تمثلان بداية الخط ونهايته. (المترجم)

ولا نصف المطلق بأنه أشبه بالذات، وإنما نقر بأنه ذات فى الحقيقة حتى لو كانت (كما قد تصور برادلى مطلقة) من صور الذات المنشغلة بنفسها أو المستغرقة لذاتها، ولا تمتص إلا ذاتها، ولا تتحول إلا إلى نفسها حتى لا يبقى شيء خارجها، إلا الأماكن الخالية والفراغ الكامل الذى كانت الذات المستغرقة بذاتها تحيا فيه. فمقولة الذات خالدة تثبتها حين تنكر وجودها، ولا يستغرق المطلق ذاته ولا يمتصها كما يفعل الإسفنج، وليس كيانا سريًا خفيًا أو كائنًا يخجل من حياته وإنما ذات حرة تعبر عن نفسها. ولمعرفة كيف تتحقق ذلك دون الوقوع فى التناقض، يجب أن نعرف كيف يكون مفهوم اللامتناهى الفعلى على الرغم من كل الاعتراضات السابقة ليس متناقضًا أو غير قابل للتحديد، أو مجرد مجموعة من الأفكار المتكررة والمملة، وإنما مفهوم إيجابى عينى وقادر على التجسد الفردى، وهذا ما سيتم التحقق فيه فى الفقرات القادمة. ونلاحظ اختفاء كل الاعتراضات السابقة على مفهوم اللامتناهى الفعلى والموجهة للمطلق باعتباره ذاتًا، بمجرد براءة هذا المفهوم من تهمة التناقض الذاتى، ويصبح الاتحاد بين الوحدة والكثرة الذى نستدل عليه بالفكر التأملى القانون الكلى للوجود.

من جهة أخرى إذا كان المطلق ذاتًا وبالتالى لامتناه، فذلك لا يعنى أنه قد يكون أى شيء تريده أو يمثل كل الأشياء الممكنة أو يرى عالمه الواقعى بوصفه حاملاً لكل الصفات الممكنة فى وقت واحد، وبالتالى ليس له صفة جزئية محددة أو معنية بالتحديد. فحين تتم معرفة الواقع بوصفه موجودًا وقائمًا، يجب أن يتمثل فى هذه الذات بالتحديد وليس أى ذات أخرى، وفى هذا العالم وليس أى عالم آخر، وفى هذا الكل الشامل للخبرة وليس أى كل آخر. فيجب أن يكون اللامتناهى محددًا وحالة تختار ذاتها وفريدة فى نمطها؛ إذ حين ينظر للعالم بوصفة مجرد فكر أو مجرد عالم يتم تعريفه بالفكرة، فإنه يتم النظر إليه بوصفه عالمًا مجردًا ومجرد كل مجرد، ولا يزال يبحث عن الآخر الخاص به، ويشير إليه بوصفه صحيحًا وممكنًا.

فيكون عالم الفكر ما هو إلا محاولة لتحديد ذلك الآخر، ومحاولة لمحاكاته ومناظرته ومطابقته، وبالطبع للعثور عليه واكتشافه لذلك العالم الذى يتصوره الفكر الخالص يشكل مبدأ عدم الإشباع وعدم الشعور بالرضا كل حياته، وحين يدرك موضوعه بوصفه مجسدًا للحقيقة، لا يحدد فى موضوعه إلا المعنى الذى يكون به هذا الموضوع متفقًا مع الفكر، وهناك نوع من الاتحاد بين الفكر والموضوع. وبالتالى حين ينظر للفكرة بوصفها مجرد محاكاة للآخر أو أنها معنى داخلى له معنى خارجى، لا تعبر عن الحقيقة إلا بوصفها قائمة فى عالم التصديق أو صحيحة بمعنى كلى، وكل من يدرك الفكر بوصفه فكرًا لن يرى إلا الظلال أو يرى الفكر مجرد معيار. ولن يوجد فى هذا العالم (عالم التصديق) إلا الصفات والأنماط والإمكانية، ولا يكون الفكر محاولة لتعريف الآخر. وتحديده إلى ما لا نهاية وينطبق ذلك حين يدرك الفكر اللامتناهى. وعندما يتم إدراك اللامتناهى فى الفكر فقط، لا يكون قد وصل لمرتبة الوجود بوصفه واقعًا.

لقد رأى المعارضون لمفهوم "اللامتناهى الفعلى" منذ أرسطو ومعهم الحق فى ذلك أن تعريف العالم بوصفه تفكيرًا فى المعانى الخارجية لا يقدم تعريفًا نهائيًا للعالم. ووصفوا مثل هذا اللامتناهى بعدم الواقعية. فمن يرى الواقع يرى شيئًا ليس له مثيل، ولا يسعى رأى آخر لكى يحدد وجوده، ولا يكون فى حد ذاته مجرد تناظر بين موضوع وآخر، وليس مجرد اتفاق بين الفكر والواقع على الرغم من اعتباره تحقيقًا للفكر، لا يتصف الوجود بالصفة نفسها التى يتصف بها الفكر أى يتصف بأنه يكون ناقصًا بطبيعته. فالواقع كامل، ومعناه داخلى وليس خارجيًا، لذلك يكون بالفعل واقعًا مكتملاً، ولا يستطيع أن يكون لامتناهٍ إذا كان اللانتاهى يتضمن النقص وعدم الاكتمال.

السؤال الذى يفرض نفسه الآن أيكون الواقع لهذا السبب متناهيًا، فيستبعد البحث عن أى شيء خارج ذاته ويوقفه، ولا يكون حاويًا إلا لموضوعات متناهية

داخل ذاته، ولا يستطيع احتواء أى موضوعات لامتناهية؟ حين يتم التأكيد على القدرة الاستبعادية للواقع، فمن الواضح أنه لا يكون أقل قيمة من الموضوعات التى يقوم باستبعادها أو أقل فى معناه الحقيقى من معنى الآخر الزائف الذى أدت واقعيته إلى إقصائه بوصفه مجرد إمكانية خالصة وغير متحققة. فيعنى وجود العالم وجودًا محددًا وفقًا لوجهة نظرنا، نستبعد وجوده نسقًا معقدًا من الموضوعات اللانهائية الممكنة، والتى يدركها العقل بسبب إقصائها، بوصفها مجموعة من الموضوعات المثالية الممكنة التى لا يمكن أن تتحقق بصور فعلية مرة واحدة. وبهذا المعنى تكون هناك أفكار بالنسبة إلينا وإلى المعارضين لوجود اللامتناهى الفعلى والمدافعين عن اللامتناهى الممكن وغير الفعلى، تتعلق بالعديد من الوقائع اللامتناهية، وتظل من وجهة النظر المطلقة فروضًا مناقضة للواقع[٥٧]. كذلك نتفق مع هؤلاء المعارضين فلا نستطيع تحديد أى عملية للتعبير عن الوجود، ما دام أنها عملية بحث مستمر لا يتوقف عن موضوع آخر وآخر أو عن مجموعة من الوقائع. وحين يتم النظر إلى اللامتناهى بوصفه عملية لا تتوقف ولا نهاية لها لا نستطيع مواجهة التناقضات. وتعد مثل هذه النظرة زائفة ولا قيمة لها؛ فالنظر إلى "اللامتناهى" بوصفه عملية لامتناهية لا نستطيع حصرها بعملية العد، يؤدى إلى استحالة وجوده أو الكشف عنه ما دمنا نقوم بعملية العد، لذلك نتفق تمامًا مع المعارضين على أن القول "بأن اللاتناهى" يكون لا محدد ولا مكتمل ولا نهاية له أو حدود يعد قولاً خاطئًا، بل يؤدى إلى استحالة وجوده على الإطلاق. كما أننا نوافق أيضًا على أن "المعرفة المطلقة" تتعرف بصورة واضحة على اللامتناهى غير الفعلى" بوصفه موضوعًا لفكرها الخاص المجرد نسبيًا، وبالتحديد على لاتناهى الممكنات المثالية المستبعدة. وهكذا نتفق مع المعارضين لوجهة نظرنا،

---

(٥٧) انظر مفهوم الله، ١٨٩٧، ص١٩٦، ١٩٨، ٢٠١، ٢١٣-٢١٤، وانظر أيضًا الخاتمة فى نهاية هذه المحاضرة.

ونحيى فى الوقت نفسه إصرارهم على أن الحقيقة النهائية محددة ومع ذلك من الضرورى أن نؤكد على ما يلى:-

١- أن "اللامتناهى الحقيقى" فى الكثرة والتنظيم، على الرغم من أنه يكون بمعنى من المعانى لامتناهٍ ونعجز عن الإلمام به كاملاً، فإنه يكون بمعنى آخر شيئًا محددًا تحديدًا كاملاً، ولا يكون تكرارًا ممثلاً لمعنى واحد عدة مرات، وإنما يكون لكل معنى تحديد متفرد، ولكل تحديد من تحديداته فرديته وتفرده وطبيعته الخاصة به.

٢- ولئن كان هذا التحديد أو المحدودية صفة تتضمن لانهائية السلسلة اللامتناهية وتشملها، فإن لا نهائية السلسلة ليست صفتها الأولية ومجرد نتيجة سلبية لخاصية التمثيل الذاتى للنسق كله.

٣- لا يعنى لاتناهى السلسلة أن مجموعها يمكن أن يكتمل بعمليات العد المتتالية على المستوى الإنسانى أو الإلهى.

٤- وينتج عن ذلك أن كل السلسلة اللامتناهية، ما دامت واقعًا وموجودة يجب أن تكون حاضرة بوصفها نظامًا محددًا، وفى الوقت نفسه بوصفها كلا واحدًا أمام "الخبرة المطلقة". فى حين أن عملية العد المتتالى تظل غير كاملة حتى النهاية، وتعنى أن ممكناتها الخاصة لم تتحقق كلها، لذلك إن كانت عمليات الفكر المتكررة تكشف الحقيقة الأبدية عن التكوين اللامتناهى للوجود الحقيقى من خلال سعيها إلى الآخر إلى ما لانهاية، فإنها فى حد ذاتها، وبوصفها مجرد عمليات زمنية ، لا تشكل هذا الآخر. ولذلك يتمثل هذا الآخر الذى يسعون إليه فى النسق ذاتى التمثيل الذى يشملها، ويعد النسق ذاتى التمثيل الآخر الحقيقى الخاص بهم، فيضمها بوصفها أجزاءه ونماذجه وتعبيراته.

٥- يعد الواقع نسقًا لا متناهٍ ذاتى التعبير، وتمثل وحدة الواحد والكثرة داخل ذاته أساسة الدفين. إذ يتطلب الهدف الواحد للتمثيل الذاتى كثرة لامتناهية للتعبير عنه، ولا تكون الكثرة قابلة للرد إلى الوحدة إلا من خلال عمليات التمثيل الذاتى.

٦- يكون الواقع مانعًا وجامعًا. ويدرك المطلق فى جانب من جوانب فكرة "اللامتناهيات الممكنة" الخالصة التى تختلف عن "اللامتناهى الواقعى". فيكون هناك عالم ممكن له صفاته الكلية الحاضرة فى المطلق والمعروفة له بوصفه مفكرًا، والممكنات التى يتم استبعادها فى الوقت نفسه بسبب صراعها مع الإرادة المطلقة.

٧- يكون الواقع اللامتناهى من حيث المعنى وبوصفه موجودًا، أكثر ثراء وأشمل من الممكنات اللامتناهية التى تم استبعادها. ويرى الواقع لهذا السبب نفسه غنيًا بثرائه، ولا يستطيع الواقع الحاضر فى خبرة المطلق المحددة والنهائية أن يكون إلا لامتناهٍ فى موضوعاته ونظامه. وتعد وحدته فى كليته وموضوعاته المتعددة للتعبير عن صفات شخصيته الفردية. فلا يتم استغراق الأفراد فى الكل أو يتم تحولهم؛ فالكل ذات واحدة، وكل جزء من أجزائها يعد ضروريًا لتحقيق ذاتيتها. ولا فرق بين جزء وآخر؛ فالكل متساوون ولذلك يعد فرد الأفراد.

لا يمكن أن تؤسس قلة التناقضات والرد على الاعتراضات نظرية صحيحة فى الوجود، ومع ذلك سنحاول قدر جهدنا تعريف الجوانب المختلفة للطبيعة المزدوجة للوجود أى بوصفه وجودًا لامتناهٍ ووجودًا محددًا فى الوقت نفسه. ولتحقيق ذلك نعود لدراسة النقاط الأساسية التى أثارها المعترضون، ونعرض آراءنا فى الموضوع من خلال هذه الدراسة دون الوقوع فى التكرار.

٣- اللانهائى بوصفه محددًا.

يتمثل المحور الرئيسى فى كل الاعتراضات السابقة عن "اللانهائى" فى القول "إن اللامتناهى عبارة عن بحث لا نهاية له أو نقص دائم لا يكتمل أبدًا، فى حين أن الواقع ينظر له دائمًا بوصفه محددًا أو المحدد؛ لذلك يتصف "اللامتناهى الفعلى" بأنه محدد ولا محدد وبالتالى يكون مفهومًا متناقضًا.

لقد رأينا بصرف النظر عن كل هذه الاعتراضات على "اللامتناهى الفعلى" أن اللامتناهى الخاص بعالم التصديق وعالم التصورات الصحيحة فى ذاتها، واللامتناهى الخاص بعالم الممكنات الرياضية يعد تصورًا محددًا مثله مثل "الفكرة الكلية"، ولا يتضمن هذا التحديد أى نوع من أنواع التناقض، فلا يوجد تناقض بالنسبة إلى العدد الصحيح (ص) مهما كان كبيرًا فى مقداره حين نقول إنه لا يطابق إلا عددًا واحدًا، يمكن أن يوجد من حيث إن له مكانه فى ترتيب السلسلة المنظمة من كل الأعداد المربعة أو المكعبة، فلا يحتل إلا مكانًا محددًا واحدًا، كذلك فى السلسلة المنظمة من مجموعة من الأعداد "أ١٠٠" أو "أ ١٠٠٠" حيث يكون الأس "محددًا"، وتتم زيادة الأعداد بصورة مطردة مثل "١"، "٢"، "٣" أو إضافة أى عدد صحيح آخر، فإن النتيجة الوحيدة الممكنة هى أن كل عدد صحيح وفقًا لعالم التصديق، لن يناظره إلا عدد واحد وفريد، حين تقوم بزيادة العدد الصحيح (ص) إلى العدد الذى يليه وهكذا. ومن الواضح أن هذه النتيجة تكون محددة وثابتة وفقًا لماهية عالم التصديق الرياضى، وتعد صادقة بالضرورة، كذلك يكون هذا الترتيب المثالى للأعداد الصحيحة، حين تدخل فى علاقة واحد بواحد بالنسبة "إلى الأسس" الخاصة بها أو كما يقال "قواها" خاضعًا لطبيعة العدد ومحددًا تحديدًا مسبقًا. وإذا أردت مثلاً حساب الأس "١٠٠٠" للعدد ٨٠,٠٠٠,٠٠٠ مثلاً، فإن النتيجة التى تحصل عليها ليست متروكة لإرادتك كما تشاء أو مجرد إمكانية يمكن أن تحسمها رغبتك الشخصية أو تحددها إرادتك الخاصة؛ فالنتيجة محددة مسبقًا وفقًا لماهية

العدد أو وفق التعبير النهائى عن إرادتك الكلية. ولا تستطيع العملية الحسابية التى تقوم إلا أن تؤدى إلى ظهور هذه النتيجة أمام خبرتك الشخصية بالأعداد. وتعد النتيجة صحيحة رياضيًا بغض النظر عن ملاحظاتك الشخصية، ولا يهمنا النظر إليها بوصفها مجرد عملية حسابية، وإنما يهمنا صدقها الأبدى. فيكون لكل عدد - وفقًا لعالم التصديق الرياضى - "الأس" الألف الخاص به، سواء سنحت لك الفرصة لمعرفته أو عدم معرفته أو حسابه أو عدم حسابه. ولئن كان فى كل مجموعة محدودة من الأعداد الصحيحة، تشكل هذه "الأسس الألفية" للأعداد الصحيحة فى معظمها جزءًا صغيرًا لا مثيل له من كل المجموعة، فإنها تظل حين يتم النظر إليها من وجهة نظر الحقيقة الصحيحة الخاصة بالأعداد كلها، جزءًا من السلسلة الكلية للأعداد الصحيحة، تحتل مكانها السابق تحديده منطقيًا بسبب قيمتها ودخولها فى علاقة واحد بواحد مع الأعداد الخاصة بها فى السلسلة كلها. ولذلك لا تكون "الأسس الألفية" خاصة بنسبة صغيرة من الأعداد الصحيحة، وإنما تشملها كلها، ويكون لكل عدد "أسسه الألفية". وتعد هذه الوقائع حقائق فكرية وصحيحة تمامًا مثل أى أبنية تصورية وصادقة بنفسها تمامًا مثل البديهية الرياضية ٢+٢= ٤. ولا تعتبر هذه الحقائق فى ذاتها مجرد كائنات خرافية وإنما نتائج حتمية للتصور الدقيق لطبيعة العدد.

ولئن كان من الخرافة القول إن أى عالم واقعى توجد له وقائع محددة تطابق كل أفكارنا المثالية المركبة، فمن الخرافة أيضًا القول إن هذه الأفكار وتلك الحقائق تعد صادقة صوريًا وبدون وجود أى وقائع مناظرة لها فى العالم الواقعى، أيمكن أن يكون هناك صدق أو صحة فى الفراغ؟ ألا يجب أن يكون للمصداقية أساس محدد؟.

تتعلق المسألة إذن بالمفهوم الثالث للوجود فى قائمة مذاهبنا الوجودية الأربعة؛ فإما أن تظل الحقيقة وعالم الصور الخالصة صحيحة وقائمة فى الفراغ

وليست متعينة على الإطلاق فى أى مكان، أو يكون لها مكانهـا بوصـفها واقعـة بفضل صحة وجود اللامتناهى فى الخبرة المحددة للمطلق. فى جميع الأحوال يكون اللانهائى فى مثل هذه الحالات السابقة شيئًا صحيحًا بصورة محددة مثل أى تصور كلى. وإذا لم يكن حاصل جمع اثنين مع اثنين صحيحًا فى أى عالم صورى لا يقع فى أى خبرة حسية، فمن غير الصحيح أيضًا أن الصفات العديدة اللانهائيـة للعـدد تحتاج لبعض التمثيل العينى والواقعى.

من الواضح بعد هذه المسائل التمهيدية أن كل حقيقة بوصفها حكمـا كليًـا، يجب أن تكون تعبيرًا نظريًا عن واقعة موجودة فى تجسّد فردى فى المطلق. مـن جهة أخرى لا نستطيع أن نحدد مسبقًا طبيعة هـذا التعبيـر الفـردى بـالقول إن الممكنات تبدو لا نهائية لنا؛ إذ تعد "اللانهائية" إحدى الأفكار المرتبطة "بالاتـصال الخارجى" التى يتحدث عنه الأستاذ "برادلى" دائمًا. فيظهر المكان لامتنـاهٍ أمامنـا، ومن الواضح تمامًا أننا لا نستطيع تأكيد أى حكم عن نظـرة المطلـق للمكـان أو لمعنى خبرتنا المكانية، بسبب أن واقعة الاستمرار إلى ما لا نهاية فى المكان تبدو لنا شيئًا ممكنًا، وبالتالى نستطيع تحديد القضايا التى نعتبرها صحيحة إذا ما تحققت هذه الإمكانيات فى المطلق. وإذا ما انتقلنا إلى المفهوم الرابع، فإننا نلاحظ أنـه لا يمكن وصف أى شيء بأنه صحيح، إلا إذا قدمت الخبرة المحددة كـل مـا يحقـق الضمان لمثل هذا الصواب وهذا الحكم بالصحة، ولما كانت خبرتنا المتغيرة لا تقدم لنا الضمان النهائى، فإننا نضطر للسعى والبحث عن أساس أى صواب أو حقيقـة صحيحة قد نعترف بها، ولابد أن نبحث عن هذا الأساس فى عالم غير عالم خبرتنا أو الخبرة التى نكتسبها، وليس ذلك الآخر الذى نبحث عنه إلا المطلق فـى كليتـه، ومع ذلك لا يعنى هذا القول أن المطلق يحقق مصداقية الحكم الذى قد نحكـم بـه على صحة أفكارنا كما نفكر فيها[٥٨].

---

(٥٨) انظر كيف تأتى الممكنات "معاكسة للواقع" "مفهوم الله" الفقرات الأخيرة، نيويورك ١٨٩٧.

حين نرى أن أى حقيقة صحيحة تتضمن مجموعة من الأحكام الصحيحة وتقع فى مجال الخبرة الممكنة لنا، دائمًا ما ننظر لهذه المجموعة أو الكثرة بوصفها واقعة "ارتباط" لا ندركه ومجرد واقعة. وأتفق مع الأستاذ "برادلى" فى أن هذه الكثرة قد تبدو مصطنعة إذا ما نظر لها من أعلى أو من خبرة أرقى، بل قد تبدو متحدة حقيقة أمام هذه النظرة الأعلى؛ إذ لا نستطيع فى مثل هذه الحالات "القول إن هذه الكثرة واضحة بذاتها، ويرتبط تصورنا بتعددها أو كثرتها باعترافنا بالجهل بحقيقتها، ويعد مفهومنا عن حياتنا وعن تاريخنا الإنسانى أوضح مثال على ذلك، فماذا يكون وضع حياتنا وتاريخنا الإنسانى إذا لم تحدث حوادث خطيرة معينة؟ إن ما يكون لدينا فى مثل هذه الحالات عبارة عن جهل لأساس هذه المحاولات الحرجة ومعناها نفسها، وقد تجعل معرفتنا لمعناها حديثنا عن الممكنات حديثًا لا معنى له وفارغًا.

تستبعد الإرادة المحددة دائمًا مجموعة من الممكنات غير الصحيحة أو التى لا تتفق معها، وإن كانت هذه الممكنات نفسها تعد صحيحة فى حالات ومواقف أخرى. ويتم التعبير فى مثل هذه الحالة عن الممكنات التى يتم رفضها، إذا كانت الإرادة القائمة بعملية الرفض والاستبعاد تنظر لنفسها بوصفها قادرة على اتخاذ القرار، وعلى وعى تام بكيف ولماذا تتخذ مثل هذا القرار. فإذا كانت النظرة المطلقة تعنى القرار المطلق، وبالتالى ترفض التحقق فى محتويات لا حصر لها تعد ممكنة بالنسبة إلى قرارات أخرى غير هذا القرار، فإن ذلك يعد جانبًا على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة إلى مفهوم الفردية. فمن لا يعرف القرارات التى تستبعد وتحذف الممكنات لا يستطيع أن يعرف الوجود، إذ لا يواجه المرء بدون حذف هذه الممكنات إلا مجموعة من الكليات المجردة، لذلك لا يستطيع إلا أن يسعى "للبحث عن الآخر" دائمًا، ولذا يتفق مفهومنا عن الوجود مع مفهوم الأستاذ "برادلى" فى أن الفكرة كمجرد فكرة خالصة أو كعبارة عن "ماذا" فقط، تظل تسعى

وتبحث عن الآخر الخاص بها، ويستحيل أن تواجه الوجود بوصفه وجودًا، أو تستطيع أن تقرر ماذا ستكون خبرتها النهائية. فلا يجب أن يقنع الفكر بنفسه فقط بوصفه فكرًا خالصًا، وإنما لابد أن يتصف بالحسم وبالإرادة الحازمة التى تحدد ذاتها فى تعبير نهائى وبالصورة التى تحددها لها الكليات الفكرية المجردة، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بعد الاعتراف بعدم وجود "الآخر" واختفائه. لذلك لا يمكن حقيقة إثبات صحة وجود شيء معين بإثبات اتساق وجوده كمجرد "فكرة" منفصلة عن باقى العالم ومستقلة عنه.

لا يتحقق عالم التصديق أو عالم الحقيقة حين يتم التعبير عنه بصورة الواقع التى قد اقتراحها "هوفمان" فى قصته المرعبة "أكسير الشيطان"؛[٥٩]. حيث يجد البطل نفسه يتنافس مع شبيهه حين يقاوم الإغراء الشديد ويتجنب ارتكاب الجريمة، فيظهر الشبيه البائس الذى يدرك بصورة غامضة أنه هو نفسه، وينفذ الفعل الذى حاول البطل الامتناع عنه أو على الأقل يحاول تنفيذه. إن من يعرف الوجود يجد نفسه مكتفيًا بما أنجزه وقانعًا بتحقيق إرادته، ولا يحتاج إلى أى ذات أخرى تحقق له الممكنات التى رفضها أثناء تحقيق إرادته. إذ تحقق عملية الرفض مراده وهدفه. ويعد الوجود هدمًا واستبعادًا مثلما يعد إنجازا وتحقيقًا للخبرة.

لقد سبق عرض كل هذا فى محاضرات سابقة، وسبق أن وضحت المحاضرة العاشرة من هذه المحاضرات، أن الإرادة تمثل ماهية الفردية[٦٠]، وبالتحديد الإرادة

---

(٥٩) أرنست، هوفمان: (Hoffman, Ernest) (١٧٧٦-١٨٢٢) كاتب ألمانى يضفى خياله على المستحيل مسحة واقعية من صدق التصوير فى مجرى الحوادث وتفصيلها، أهم قصصه "أكسير الشيطان"، يشعر القارئ بالرعب لصدق الوصف، وتحكى عن راهب أغراه الشيطان بأكسيره، فضل طريق الصواب ولاقى الأهوال والصعاب ثم هداه الله إلى حب صحيح أنقذه مما هو فيه فعاد إلى رشده عودة التائب النادم، وله كذلك قصة "صور الليل" (المترجم).

(٦٠) انظر أيضًا "مفهوم الله" الملحق، الجزء الثالث، ص٢٤٧-٢٤٠، وقارن مع الجزء الخامس، ص٣٠٣-٣١٥، نيويورك، ١٨٩٧.

التى تسمح لأى تحقق آخر أن يحل محلها أو يعبر عنها أى حب يجد فى هذه الحياة كلها تحققه وكيانه. ولذلك، حين نعترف بصحة مجموعة لا حق لها من الصور اللامتناهية فى عالم الحقيقة الرياضية لا نحتاج فى هذا المجال – وبعيدًا عن عدد من الأسباب الأخرى – أن نعلن أن الحياة المطلقة تحقق هذه الصور المتنوعة كما نعرفها ويكون معناها حاضرًا أمامها وواضحًا لذاتها – وإلا واجهت الآخر الذى تجهله تمامًا ولا تعرف عنه شيئًا ويؤدى تحقيقها لمعناها إلى استبعاد "كثرتها" ما دامت هذه الكثرة حين ندركها تعبر عن جهلنا بالمبدأ الذى تقوم عليه عدم معرفته، فكيف تكون العلاقة بين الواحد والكثرة أو بالقرار الذى قد يحقق لهذه الصور معناها العينى فى الحياة الكلية.

بقى أن نرى بعد العودة للمثال النموذجى الخاص بالأعداد، كيف يمكن أن يوجد التعبير المحدد لمعناها ككل فى حياة الإرادة التى تحقق ذاتها بمجموعة من القرارات الاستبعادية ولا تهمل فى الوقت نفسه أى جانب من جوانب الحقيقة. فلا يكون المطلق مستبعدًا لمحتوياته بصورة تسلبه ثروته من الصفات المثالية، ولا يكون شاملاً من جهة أخرى لمجرد مجموعة من الممكنات الخالصة التى قد تعارض الواقعة التى قد يختارها لنفسه، فيواجه مصير بطل هوفمان المشتت والمزدوج الشخصية.

من الواضح أن المعارض لمفهوم "اللامتناهى الفعلى" بأن الأعداد لا قيمة لها وذات مصداقية أقل إذا تم فصلها عن الموضوعات المعدودة، ويرى أن التأمل الخالص فى صفات الأعداد لا يمكن أن يحتل إلا مكانة ضئيلة فى عالم الحياة والقرارات والقيم العينية، لذلك، ليست هناك حاجة لتوقع احتلال هدفنا من الانتقال من عدد إلى آخر، لمكانه فى المطلق بوصفه جزءًا من الحياة المطلقة.

وقد يستمر المعرفى قائلاً "إن هذه السلاسل ليست إلا مجرد تكرار لنفس الخبرة مرة ومرات، وما الهدف الذى قد يتحقق من هذه العملية التكرارية

اللانهائية؟ ربما يأخذ التحقق الفردى لمعنى سلسلة الأعداد فى الحالة النهائية صورة معرفة أن هناك أعدادًا موجودة بالفعل وأنها مرتبة بصورة معينة، وتتصف خطة ترتيبها بأنها من نمط معين يتجسد بفضل مجموعة قليلة من الأفكار لكل الأعداد وإلا تظل الأعداد غير متحققة مثل الممكنات الأخرى التى قامت الإرادة باستبعادها.

والحقيقة أن ملاحظة الأعداد بنوع من الدقة، تبين أن الأعداد تتصف بصفات خاصة لا تقبل الرد إلى أى مجموعة محدودة من الأنماط الكلية، ولا تثبت أنها مجرد سلسلة من المحتويات الرتيبة والمتكررة أو أنها مجرد عملية تكرار لنفس الأفكار. إن معرفة الأعداد بصورة صحيحة تعنى اكتشاف صفاتها الجديدة عن طريق الانتقال من عدد إلى عدد آخر فى عملية العد، أو تكوين مركبات متعددة من مجموعة من المجموعات المختارة. فإذا نظرنا مثلا إلى مجموعة "الأعداد الأولية" تكون موزعة على طول السلسلة العددية وبصورة تمكن من تعريفها أو تحديدها جزئيًا عن طريق مجموعة من الصور العامة، فإننا نلاحظ أنها لا ترتبط بأى مبدأ معرفى أو قاعدة معينة، يمكن أن تمكننا من أن نحدد مسبقًا ولو بصورة عامة فقط، العدد الأول ومكانه فى السلسلة العددية. لقد تم اكتشاف الأعداد الأولية بعملية تجريبية أساسًا حتى وصل عددها بفضل واضعى الجداول الأولية إلى الملايين. وبذلك تشبه هذه العملية أى عملية تجريبية أخرى، وسجل واضعى الجداول نتائجها فى جداول مثلما يفعل علماء الفلك بأسماء النجوم ويضعون القوائم بها. أصبحت الأعداد الأولية تتصف بصفات خاصة وفردية نسبيًا، ولا يمكن ردها إلى أى عملية تكرارية خالصة لفكرة واحدة عدة مرات[٦١]. إن الحكم على قيمتها لا يجب أن

---

(٦١) طبعًا لا يعنى ذلك أنهم أفراد حقيقيون وإنما مجرد أعضاء فى السلسلة لهم بعض الملامح الفريدة نسبيًا.

يكون هوائيًا، فيرى من يكره الرياضيات عدم قيمتها ويبالغ من يحبها فى قيمتها الصورية.

يتمثل السؤال الحقيقى الآن فى كيف يمكن إدراك المعنى الحقيقى لكل هذه السلسلة من الحقائق؟، وكيف يرتبط بعضها ببعض إلا إذا كانت معرفتها كافية لاستيعاب الحقيقة الجديدة دائمًا والفردية النسبية التى تقدمها الأعداد المختلفة التى تظهر فى السلسلة؟ فلا تستطيع الإرادة اتخاذ القرار العقلى المناسب تجاه تحقق بعض الممكنات فى المستقبل، إلا إذا كانت تعرف بوضوح قيمتها حتى لو كانت معرفتها نظرية ومجردة. ولا يستطيع أى إنسان معرفة قيمة الحقيقة الرياضية فى الحياة إلا إذا كان على علم بهذه الحقيقة. كذلك تبين لنا الأعداد التى نرتبها عقليًا وتشكل أساس علمنا الدقيق وجود مجموعة من الحقائق التى قد تثير حيرتنا كلما تقدمنا فى دراستها. فتشكل "الأعداد الكاملة" سلسلة من المسائل المهمة المرتبطة بالأعداد الأولية التى نعرفها. فترتبط خصائص المثلث الرياضى بصورة غير متوقعة بقوانين العلم الإحصائى وبطبيعة بعض المركبات المنظمة لمعظم جوانب العلم الرياضى. وتشكل المركبات العددية المثيرة عددًا لا حصر له من الموضوعات التى تلعب دورًا مهمًا رغم صعوبتها وعدم ألفتها فى بحوث رياضية كثيرة ومعقدة، وتؤثر بدرجة كبيرة غى العديد من فروع المعرفة. والحقيقة لا يوجد بيننا من يستطيع أن يلم بالقيمة الحقيقية للتطورات التى تحدث فى نظرية الأعداد ولما يمكن أن يتحقق للعلم الطبيعى وللحياة من هذه التطورات.

كانت تلك بعض الخصائص لسلسلة العدد. وعلى الرغم من عدم إلمامى بها بصورة تامة وكاملة لكن أهميتها لا تقل عن أهمية الأعداد ذاتها، ولا نستطيع دائمًا تحديدها إلا بعد المعرفة الكاملة بها. ولا يدرك العقل قيمتها الحقيقة إلا بعد معرفتها بصورة مسبقة، كذلك لا تتم معرفتها من مجرد النظر إليها بأنها عبارة عن عملية تكرار لفكرة واحدة عدد من المرات، ولا جدوى من القول "إن الأعداد تتم معرفتها

من عملية العد التى ما هى إلا عملية إعادة رتيبة ومملة ولا جدوى فيها لنفس الفكرة عدة مرات"، ولا يستطيع أن يدرك حقيقة الأعداد كل من يتصورها على نحو مختلف عن ذلك المعنى، وليست القيمة الحقيقية لنظرية العد فى إمكانية القيام بعملية العد دون وجود الأشياء التى يمكن عدها، وإنما قيمتها فى اكتشاف نظام عملية العد نفسها.

قد يبدو عالم سلسلة العدد لا محدود وذا حقيقة لا متناهية، إلا أنها حقيقة قادرة على التجسد فى نمط فردى ولها طابعها الفردى نسبيًا. وترتبط صحتها دائمًا بعلاقات قد عرفنا بعضها بالفعل، ولها قيمتها العقلية التى تجعل منها حقيقة أساسية فى كل بحث منظم.

لا يستطيع إذن الحكم بأن كل كثرة يدركها العقل بوصفها ممكنة، يمكن أن يطابقها مجموعة من الوقائع العينية فى الخبرة المطلقة، أو نستطيع من جهة أخرى أن نستبعدها بوصفها وقائع نهائية فقط، لأنها تشمل سلاسل لا متناهية. لقد سبق أن وضح "بوانكارية" فى المقالة التى سبقت الإشارة إليها، أن العملية التكرارية للفكر تعد المعين الذى لا ينضب لكل النتائج الرياضية الجديدة، وحين يقوم العالم الرياضى بربط النتائج السابقة وتكرارها من أجل الوصول إلى نتائج جديدة، فإنه ينتقل من البحث "فى الهويات" إلى نتائج جديدة. فتعد العملية التكرارية العملية العقلية التى يعرف العقل عن طريقها أن الحقيقة التى يلاحظها فى الحالات الخاصة بالواقعة (ع)، فإنها تظل حقيقة صحيحة للواقعة (ع+١)، وتستمر هكذا بإضافة كل السلسلة العددية، فلا تعد العمليات التى يتم فيها الانتقال من عدد معين إلى نفس العدد بعد إضافة واحد زيادة أو ما تسمى بعملية "الواحد المضاف" عمليات متكررة لا قيمة لها، وإنما تعنى الانتقال إلى مراحل معرفية أرقى وأكثر تقدمًا لمراتب أعلى فى العملية المعرفية.

وهذا ما يحدث أيضًا إذا ما نظرنا لتفسير الجانب الآخر للسلسلة المنظمة والذى نسعى لتوضيحه فى هذا البحث، فلا نهتم بالأعداد على أساس فيثاغورثى، وإنما نهتم بنظامها الذى لا يكون تعبيرًا عن جانب عميق من كل قوانين العالم فقط، وإنما تعبير حقيقى عن الماهية الحقة للذاتية حين يتم النظر إليها من الناحية الصورية، فإذا تم النظر للذاتية المفكرة على أنها مجرد سلسلة مجردة من الأفكار، فأنا أعرف، وأعرف أننى أعرف وهكذا، فإنها تظهر على أنها مجرد عملية تكرار لا معنى له لنفس الشيء مرات ومرات، إذا أهملت المستوى العينى الذى يفرضه كل مركب فكرى جديد حين يلتحم بالأفكار السابقة، وأهملت تأثير هذا المركب على حياة ذات حية، قد لا تختلف الحياة التى لا تعرف ذاتها عن نفس الحياة الواعية ذاتها فى عجزها عن إدراك الصفة التى تميز الأخلاق العاقلة عن مجرد الطهارة والبراءة الساذجة. فى حين يختلف الوعى العارف بذاته عن الوعى الطائش والساذج بمعرفته لكل ما يحقق الفصل بين التفكير والإيمان الأعمى.

يقول "إسبينوزا" فى الأخلاق[٦٢]. تكون الماهية اللانهائية والأبدية لله معروفة للكل. وتعود عدم معرفة الناس لله معرفة واضحة ومساوية لمعرفتهم للأفكار العادية المجردة إلى أن الله لا يمكن تصوره مثل تصورنا الأشياء وإلى تشبيه الله بالأشياء التى تعودوا رؤيتها، وبذلك يرد "إسبينوزا" نتائج الجهل وعدم الحكمة فى الجزأين الثالث والرابع من الأخلاق إلى فشل العقل العادى فى التفكير فى فكرة الحقيقة أو ملاحظتها، أى ملاحظة فكرة الله التى تكمن فى أعماقه والتى لا يخلو العقل والإنسانية كلها منها. إذا تتساوى ماهية الله فى الجزء والكل وبالتالى يكون الفرق شاسعًا بين نظرتنا لأنفسنا والكون الذى يكون نتيجة لوعينا الذاتى فقط، ومع ذلك نجد "إسبينوزا" نفسه يؤكد فى فقرة أخرى أن كل من لديه فكرة صادقة يعرف

---

(٦٢) الجزء الثانى، ص٤٧، من كتاب الأخلاق.

أنه يمتلكها، ويعتبر فى فقرة أخرى الفكر التأملى إضافة لا فائدة منها لأفكار المرء الصحيحة.

ويعد هذا التردد من جانب إسبينوزا بالنسبة إلى القيمة الرئيسية للوعى الذاتى فى حياة الإنسان والكون مليئًا بالدروس الخاصة بمغالطة تجاهل المعنى الإيجابى للفكر التأملى "الانعكاس"، ويصبح من المستحيل بعد الاعتراف بهذا المعنى الإيجابى القول إن أى سلسلة محددة من الأفعال الفكرية التأملية يمكن أن تعبر عن أهمية التمثيل الذاتى لأى حياة واقعية، وتعد خصائص السلسلة العددية والنتائج التى لا حصر لها لمفهوم النظام أو الترتيب، وخصوبة الاستدلال الرياضى لعملية الانتقال من العدد (ع) إلى العدد (ع١) مجرد لمحات على ما قد تتضمنه السلسلة التأملية ولا نهائيتها الحقيقية، فتعود الخصوبة من جهة إلى الصفة التأملية للعملية التى يتم بها تبرير نتيجة الانتقال من العدد (ع) إلى العدد (ع١)، ومن جهة أخرى إلى أن حجتنا على الخصوبة الكلية للعمليات التأملية وتوضيحها بالعديد من المركبات العددية تعد من أقوى الحجج العقلية[٦٣].

كان من السهل توضيح الأعداد بسبب صورتيها واهتمامنا بالرياضيات. لذلك، قد يقال إن الأعداد المجردة تعد صورًا خالصة مستقلة عن الحياة الواقعية وبالتالى لا فائدة منها. مع ذلك من السهل الرد على مثل هذا القول، فلقد وجدنا الهيكل العظمى للذاتية والعظام الجافة للفردية فى متحف السلاسل الحسابية المنظمة، وحصلنا على هذه النتائج الفريدة نسبيًا لكل فعل تأملى يكون ملتحمًا مع الأفعال الفكرية السابقة. فكيف يكون المعنى الكامن فى السلسلة الفكرية للحياة الواقعة؟ وكيف يحقق تأملها لمراحل حياتها ظهور مرحلة جديدة تكون مركبة من

---

(٦٣) ديديكند: المرجع السابق؛ إذ قدم دليلاً صوريًا على مصداقية الاستنتاج من العدد (ع)، إلى (ع+١)، وتم تحليل هذا الدليل مرة أخرى بواسطة شرويدر، ويحوى هذا التحليل على تأمل عميق لما قد تتضمنه عملية التمثيل الذاتى، وهو تحليل قد يسهل تجاهله ولكن من الضرورى توضيحه.

الأفعال الفكرية السابقة؟ وكيف حين يتم النظر إلى هذه الأفعال السابقة من حيث الترتيب الزمنى تظهر كما لو كانت أفعالاً جديدة فى تاريخ هذه الحياة؟ وكيف لا تكون نتائج الأفعال اللامتناهية للتفكير ذات معنى فردى، وتستطيع أن تظهر فى الوقت نفسه فى كل واحد وفى لحظة واحدة بوصفها تعبيرًا عن هدف فردى للتأمل والاعتداد الذاتى؟ كيف لا تظهر كل هذه الوقائع الفردية بوصفها عناصر لوحدة الكل؟ ولا يتم ذوبانها أو تحولها وإنما إدراك وحدتها العضوية؟

إذا لم يكن المطلق ذاتا واضحًا بصورة واقعية لن يكون مطلقًا على الإطلاق. وإن لم يكن لا متناهٍ فى تمثيلاته لن يكون ذاتًا على الإطلاق. وحين يؤكد ذاته يستبعد منها وبصورة لا متناهية ما يشاء استبعاده. وفى الوقت نفسه لا يتم هذا الاستبعاد إلا على أساس فكرى واضح ويكون المطلق لا متناهٍ إيجابيًا وممثلاً لذاته، وإلا كان استبعادًا أعمى فيقع مفهومنا الوجودى فى الواقعية الخالصة التى قد اكتشفنا أنها تلتزم باللامتناهى الفعلى(٦٤).

---

(٦٤) يستند القول بالإرادة المطلقة على الرغم من الاعتراضات التى يثيرها الأستاذ برادلى على الأسباب نفسها التى دفعتنا إلى أن ننسب إلى المطلق خبرة مطلقة. ولقد تم عرض هذه الأسباب فى المحاضرة السابقة من هذا العمل. فالقول إن المطلقة إرادة، يعنى ببساطة أنه يعرف موضوعه ويعرف ذاته فى مجموعها بوصفها هذا الآخر، وبأنه هذا الموضوع نفسه وليس أى موضوع آخر. وذلك على الرغم من أن الفكر الخالص الذى يتصف به المطلق أيضًا لا يكون فكرًا إلا بتحديد هذا الآخر وسبب واقعة أن هذا الآخر وليس غيره، يحقق المعنى الداخلى للمطلق ذاته. لذلك، القول بأن الفكر والإرادة والخبرة تكون كلها موجودة من وجهة نظر المطلق، يكون مساويًا للقول بأن المطلق يرى نفسه فكريًا بوصفه التحقق الكامل المباشر لهذه الحياة وهدفها، وليس هناك حياة أخرى غيرها يتحقق فيها هذا الهدف ، فتعد الحياة بوصفها واقعة مباشرة ومعطاة خبرة ولما كان الهدف تميزًا عن تحققه وهناك فكرة تسعى لآخر الخاص بها فهناك فكر. وما دامت هذه الحياة تحقق هذا الهدف وليس هناك أى حياة أخرى فهناك "إرادة" . فإذا كان المطلق يرى نفسه كذات فإن كلاً من الخبرة والفكر والإرادة تعد جوانب مميزة للواقع، وإذا لم يكن ذلك صحيحًا فليس هناك مطلق على الإطلاق.

٤ -اللانهائية بوصفها وحدة كاملة[٦٥].

قد يقول قائل " إن فكرتك عن الكل الشامل وما تسميه اللانهائية السلسلة اللامتناهية فكرة متناقضة تماما" والحقيقة كان من الضرورى ذكر بعض الحقائق التى تتعلق بالنسق اللامتناهى "كيته " أو السلسلة اللامتناهية:

١- إذا كانت هذه السلسلة واقعية فإنها لا يمكن أن تنتهى بأى عملية متتالية ينتقل فيها المرء من عضو إلى العضو الذى يليه فى السلسلة. ولذلك، تعد سلسلة ليس لها حد نهائى أو أخير. إذا ما حاولت الاستمرار فيها من بدايتها إلى نهايتها لن تستطيع تحقيق اكتمالها إطلاقًا، وتعد هذه الصفة السلبية للسلسلة مسألة واضحة للطالب فى المدرسة وللمطلق أيضا. ولا يمكن بهذا المعنى للسلسلة بوصفها متعاقبة ولا حد نهائيًا لها أن تكون موجودة على الإطلاق أو يدركها الإنسان أو الإله، وتفشل أى محاولة تهدف إلى الوصول إلى نهاية لها. لذلك لا يكون للسلسلة وحدة كاملة أو "جملة" بهذا المعنى السابق، لأنها لا تحتاج إليها. وبالتالى ووفق هذا المعنى أيضًا يعد من التناقض اعتبارها وحدة كاملة أو وصفها بأنها "جملة"، وكل ذلك معروف ولا حاجة لشرحه وتفصيله.

٢- ليس المقصود بوصف السلسلة "بالوحدة الكاملة " هو المقصود نفسه بوصفها سلسلة لا يوجد لها عضو أخير. فلا تكون السلسلة كاملة بنفس المعنى الذى تكون به لامتناهية. لذلك يعتمد مفهوم الوحدة الكاملة التى توصف به السلسلة على مفهوم "الكل معا" الذى سبقت الإشارة اليه. ولمعرفة هذا المعنى يجب معرفته على مرحلتين: الأولى النظر إلى السلسلة ككيان معنوى و"كمجرد فكرة"، أو كمجرد إمكانية؛ فالهدف

---

(٦٥) اللفظ (totality) يمكن ترجمة أيضا (جملة) وتعد إحدى مقولات كانط الاثنتى عشرة، وتركيب من الوحدة والكثرة، فتنتظم الأحكام الجزئية. سبق ترجمتها أيضًا "بالمعنى الكلى". (المترجم).

الواحد للتمثيل الداخلى الكامل والصحيح لأى نسق من العناصر التـــى نقصدها ووفقًا لنمط التمثيل الذاتى الذى نقصده، يحدد لأى سلسلة "كيته" يتم تأسيسها ووفقا إلى هذا الهدف كل الموضوعات المثالية التى يمكــن أن تنتمى إلى هذا النسق أو السلسلة "كيته"[٦٦]. يحدد هذا الهــدف كــل العناصر أو الموضوعات دفعة واحدة، كما رأينا فى حالـــة السلــسلة الواقعة (ع) وباقى السلاسل التى ترتبط بأى نـــسق مـــن نمـــط نـــسق "السلسلة"، ولما كانت هذه الموضوعات المثالية التفصيلية يتم تعريفهـــا دفعة واحدة، فإنها تكون محددة بصورة مسبقة وصحيحة، ويكون هناك إدراك مسبق لما قد ينتمى لهذا النسق وللموضوعات التى لا تنتمى إليه، وينطبق ذلك على السلاسل الأخرى مثلما ينطبق على نـــسق السلـــسلة. وقد يستغرق معرفة ما إذا كان هذا العنصر ينتمى لنسق السلـــسلة أو لا ينتمى وقتًا طويلاً، ويتطلب منك القيام بعملية للعد المتوالى إلى مـــا لا نهاية وذلك يعود بالطبع للطبيعة الإنسانية. ومع ذلك يكـــون تعريـــف السلسلة قد حدد مسبقًا فى دفعة واحدة كل النتائج التـــى إذا تتبعتهـــا؛ لا يمكن أن تنتهى أو تصل إلى آخرها، وقد حددها بوصفها نظامًا محـــددًا وثابتًا، يكون لكل عنصر فيه مكانه المحدد؛ تال لعنصر قبله، ولاحـــق لعنصر بعده. كذلك تكون "علاقة قبل" و"علاقة بعد" فى هذا النظام، قـــد تم تحديدهما مسبقًا فى العقل، ليس بوصفهما علاقتين متلاحقتين بذاتهما فتسبق إحداهما الأخرى، وإنما بوصفهما علاقتين صحيحتين متزامنتين فى وقت واحد؛ إذ يتم تحديد أن (أ) تأتى أولاً، وتأتى (ب) ثانيًا بفـــضل التعريف بأن الكل يحدث فى وقت واحد، وليس تعريف النـــسق مثـــل

---

(٦٦) السلسة (kette). (المترجم).

قيامك بعملية العد التى تحدد فيها (أ) أولاً ثم (ب) ثانيًا، فتكون كل من (أ) و (ب) فى النسق أو السلسلة الصحيحة حقًا فى وقت واحد أولاً وثانيًا لا يجب إذن أن نخلط بين ما هو صادق أزليًا، والجوانب المحددة مسبقًا فى هذا النظام دفعة واحدة مع تحققاتك الزمنية المتعاقبة لهذا النظام.

تنتهى المرحلة الأولى إذن بالنظر إلى السلسلة بوصفها نظامًا ممكنًا، تكمن وحدته المثالية أو جملته فى تفرد الخطة الواحدة التى من المفترض أنه يعبر عنها. وبذلك نبدأ المرحلة الثانية من عملية تعريف النسق الذى تتحدث عنه بوصفه واقعيًا وموجودًا. وتلك مرحلة حاسمة بالفعل؛ فلقد رأينا أن كل أفراد السلسلة قد تم تحديدهم صوريًا. وما يمكن تعريفه وتحديده بصورة مسبقة يمكن افتراض وجوده بصورة مباشرة. لذلك، من الممكن افتراض أن كل الأعضاء قد تم رؤيتهم وملاحظة وجودهم ليس بوصفهم مرتبين الواحد تلو الآخر كما تدرك بعضهم، وإنما كما حددهم التعريف مسبقًا؛ أى تدرك الكل دفعة واحدة. حينئذ تقوم بتعريف السلسلة بوصفها واقعة حاضرة وليست صحيحة فقط. لذلك، حين تعرفها تقوم بوصفها "لا متناهى بالفعل"، فأين يقع التناقض إذن فى مفهوم الوحدة الكاملة اللامتناهية الحاضرة؟ وهل يمكن تحديد أين يقع التناقض أو الجزء المتناقض فى النسق؟.

المؤلف فى سطور

جوزايا رويس

فيلسوف مثالى أمريكى ، من مواليد ١٨٥٥ وتوفى عـام ١٩١٦ ، هيجلـى جديد ، حاضر فى هارفارد .

أهم مؤلفاته " الجانب الدينى للفلسفة ١٨٥٥ " ، " روح الفلسفة الحديثة ١٨٩٢ " ، " مفهوم الله ١٨٩٧ " ، " دراسات فى الخير والشر ١٨٩٨ " ، " العالم والفرد " (جزءان ١٩٠٠ – ١٩٠١) ، " خطة عامة فى علم النفس ١٩٠٣ " ، فلسفة الولاء ١٩٠٨ " ، " مشكلة المسيحية (جزءان) ١٩١٣ " ، " محاضرات فى المثالية الحديثة ١٩١٩ " ، " أهمية التحليل المنطقى " ، علاقة المنطق ومبادئه بأسس الهندسة " ، " مصادر البصيرة الدينية ١٩١٢ " ، " وليم جيمس ومحاولات أخرى فى فلسفة الحياة " ، " محاولات هاربة " ، " الحرب والتأمين " .

المترجم فى سطور

أحمد محمود الأنصارى

ماجستير الفلسفة – كلية الآداب – جامعة القاهرة ١٩٨٧م ، ودكتوراه الآداب فى الفلسفة – كلية الآداب – جامعة القاهرة ١٩٩٧ م – عضو الجمعية الفلسفية المصرية .

وله : " الأخلاق الاجتماعية عند براترند رسل " ، " فلسفة الدين عند جوزايا رويس "، الانتماء (تأليفًا) ، " والجانب الديني للفلسفة " ، " مبادئ المنطق " ، "فلسفة الولاء " ، " روح الفلسفة الحديثة " ، " محاضرات فى المثالية الحديثة معنى الحقيقة، مصادر البصيرة الدينية (ترجمة)" .

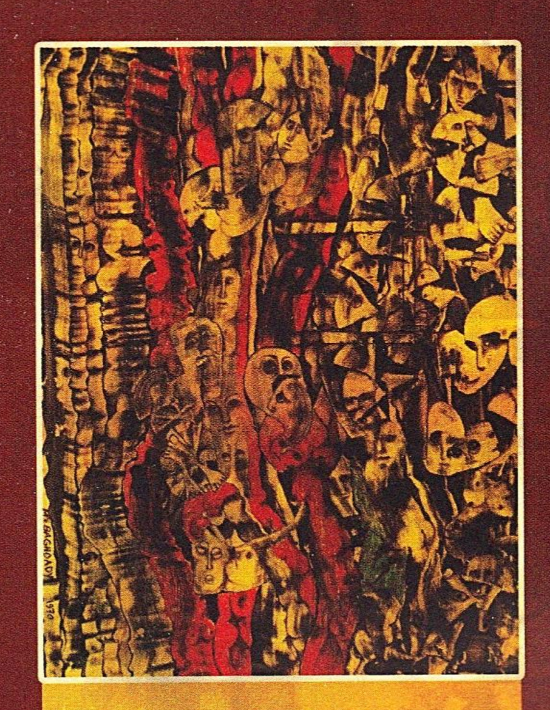
المراجع فى سطور

حسن حنفى

أستاذ الفلسفة المتفرغ – كلية الآداب – جامعة القـاهرة ، وعـضو لجنـة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة ومكتبة الإسكندرية ، وسكرتير عام الجمعية الفلسفية المصرية .







يعرض هذا الكتاب التفسيرات المتعددة التى ذكرتها المذاهب الواقعية والصوفية والعقلية النقدية والمثالية لمعنى العالم وعلاقته بالفرد.

ويعد هذا استكمالاً لمشروع "رويس" الذى بدأه فى كتابه " الجانب الدينى للفلسفة"؛ حيث اعتبر دراسة النظريات الأساسية للوجود تشكل المرحلة الأولى من تأويله الدينى للفلسفة؛ فدراسة العالم ومعنى وجوده ومعرفة المقصود بالفرد مقدمة ضرورية لدراسة الدين، وعلاقة الفرد بالمطلق مشكلة فلسفية ودينية فى الوقت نفسه.

فصار "رويس" فى تيار التوفيق بين الدين والفلسفة، وتعقيل الإيمان، وتوضيح الصلة بين العقائد الدينية والفلسفة التقليدية؛ فالفلسفة والدين طرفان لخيط واحد.

